

HENRI BERGSON

**CELE DOUĂ SURSE
ALE MORALEI ȘI RELIGIEI**

Ediția a II-a

Traducere și studiu introductiv de Diana MORĂRAȘU

**INSTITUTUL EUROPEAN
1998**

LA ÎNCEPUT A FOST VIAȚA

Et il n'y a pourtant
qu'une vérité..
(Henri Bergson)

În ceea ce privește apropierea de morală, Bergson însuși mărturisește : „Nu am pretenția să alcătuiesc o morală ; nu mă simt capabil, asemenea lui Nietzsche, să inventez una (...) Căci multe suflete au știut și știu cele necesare unei vieți morale și religioase și fără de ajutorul meu (...) Nu pot decât să reînnoiesc din rădăcină argumentele lor, să le precizez și să le confirm (...) Pe scurt, pentru a vă spune în două cuvinte toată gândirea mea, morală nu trebuie găsită, ci explicată ”¹. Iar morală explicată de Bergson, pusă în terminologie experimentală și adâncită, în această perspectivă, în direcția fundamentului ei real, este morală creștină. Citești în Cele două surse ale moralei și religiei : totul a fost spus în Predica de pe Munte și în afară de aceasta nu există nimic. Ar fi însă greșit să consideri bergsonismul drept o încercare de reîntemeiere metafizică a creștinismului. Filosof al nivelelor realului, Bergson atinge,

¹ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, P.U.F., 1959, p. 145.

după o muncă de douăzeci de ani², nivelul realului metafizic; demersului acestuia exterior, obiectivat în scrierea din anul 1932, îi corespunde o treptată conversiune interioară, o atingere a „creștinismului integral”³. Și pentru că își mărturisise deschis credința în Iisus și în sacrameente, teologii au putut spune despre Bergson că a primit „hotezul dorinței”⁴. De altfel, cum singur scrie, el nu s-a situat niciodată de partea ateismului: „numai că, la început, nu aveam nimic de spus despre Dumnezeu. Am ajuns la experiența mistică pe căi ocolite (...) În ceea ce mă privește, n-am suferit o conversiune în sensul unei iluminări subite. Încetul cu încetul, am ajuns la idei care probabil nu m-au părăsit niciodată, dar de care nu eram pe de-a-ntregul conștient, care nu mă „locuiau” cu desăvârșire. Dar treptat, le-am descoperit în toată strălucirea lor”⁵. Iar acest „ocol”, jalonat de scrierile de pînă în 1932, îl poartă numi căutare și aflare a lui Dumnezeu – realul metafizic ca atare, cel mai pozitiv dintre toate nivelele realului. Nedorind poate să se contrazică pe sine, Bergson nu scrie despre Dumnezeu decît după ce zeul însuși a devenit pentru el o experiență cunoscută; într-o scriere a lui Gilbert Maire aflăm o semnificativă

² J. Chevalier, op. cit., pp. 79-80. Mărturisește, într-un loc, Bergson: „Pentru mine, ordinea morală este o ordine nouă. Nu-i deloc simpla prelungire a mișcării evolutive – căci dacă ar fi fost astfel, ar fi fost inutil să lucrez douăzeci de ani la morala mea. Ar fi fost deja inclusă în L'evolution créatrice.”

³ J. Chevalier, Comment Bergson a trouvé Dieu, în Henri Bergson, Essais et témoignages, Neuchatel, 1943. După spusa autorului, la data de 2 martie 1938, Bergson a declarat că a atins „creștinismul integral”, menționînd totodată inutilitatea încercării de a stabili o filiație între gîndul creștin și tradiția greco-latină, „căci creștinismul transfigurează tot ce atinge făcîndu-l, pur și simplu, creștin”, pp. 96-97.

⁴ Georges Cattani, Témoignages, Neuchatel, 1943, în H. Bergson. Essais..., pp. 123-125.

⁵ J. Chevalier, Entretiens..., p. 158

rostire bergsoniană: „N-am dorit niciodată să construiesc un sistem. Am pus laolaltă intuițiile. Și nu cred că acestea ar putea fi obținute decât printr-o răbdătoare confruntare cu faptele observate și cu datele exterioare. În sensul acesta, întreaga mea filosofie nu-i decât o succesiune de experiențe. Nu vreau să mă pronunț asupra experiențelor pe care nu le-am făcut ori pe care nu le pot verifica”⁶. Demersul său filosofic apare ca ispită a gândului de a sesiza și cuprinde fapta ca atare, fără a se raporta aprioric la concepte date, considerate de Bergson „opriri”, nicidecum înaintări în ordinea spiritului. „Perceputul” este criteriul intern⁷, la care se raportează întreg universul filosofic bergsonian.

Neantul – negație de depășit. Nu este în joc alternativa radicală da sau nu (anume disjuncția ființă sau neant); în locul mult rostitei întrebări ontologice de ce există ceva mai curînd decât nimic, află la Bergson problema „gradelor” de ființă în ce măsură ființa în interiorul realului. De altfel, Bergson nici nu folosește termenul de Ființă (noțiune puternic conceptualizată, care-și presupune celălaltul: neantul absolut), ci acela de Real, – care nici măcar de drept nu poate aduce cu sine, ca umbră imanentă, neantul absolut, el însuși fiind gândit drept existență efectivă, dincolo de transpunerea conceptual-intelectuală a neantului ori a ființei. Existența aparține sferei experienței, a faptului incontestabil ca atare, în cuprinsul căruia neantul nu este decât o „falsă problemă”, o pură construcție mentală ori o reprezentare a unui plin substituit⁸. Or, una dintre acuzele aduse de gânditorii creștini lui Bergson

⁶ Gilbert Maire, Bergson, mon maître, Bernard Grasset, Paris, 1935, p. 218.

⁷ Madelaine Barthélemy-Mandaule, Bergson – adversaire de Kant, Paris, P.U.F., 1966, p. 128.

⁸ Tudor Vianu, Henri Bergson, în Istoria filosofiei moderne, vol. IV, București, 1939, pp. 212-213.

este tocmai trecerea neantului absolut, precum și a noțiunii de haos, de dezordine cosmică, în categoria „falselor probleme” născocite de inteligență, gest care face, deși nu imposibilă, dar extrem de dificilă aflarea întocmai a zeului adus de creștinism, în orizontul filosofiei bergsoniene. Părintele Tonquédec remarcă: „orice filosofie despre Dumnezeu trebuie să se compună din două gesturi: să fie separat Dumnezeu de lume pînă la a-L înstrăina cu desăvîrșire, și să fie unit apoi Dumnezeu lumii pînă la a face insesizabilă diferența dintre El și noi. Aceasta este o antinomie: între sursă și curent este necesară o continuitate; dar între Dumnezeu și lume trebuie presupusă o ruptură abisală. Cred că la Bergson abisul nu este îndeajuns conturat”⁹. Iar Bergson, la rîndul său, răspunde părintelui Tonquédec: „Vorbesc despre Dumnezeu ca despre un izvor din care fișnesc pe rînd, ca efecte ale libertății Sale, elamuri sau curenți care, fiecare în parte, vor alcătui o lume: dar izvorul și lumile din El izvorîte vor rămîne distincte”¹⁰. Ceea ce separă însă creația de Creatorul ei nu-i decît un neant relativ. Pentru că la nivelul metafizicii pozitive bergsoniene neantul, ca neant de percepție, se poate manifesta în două planuri diferite: interior și exterior, dar niciodată în același timp; neantul nu poate fi deci decît relativ. Și întrucît neantul cuprinde existența în genere, poți pune semnul egal între neant și existență, balanța înclinînd totuși, în plan ontologic, înspre partea neantului. Căci non-existența, neantul, vidul, înseamnă mai mult decît existența, de vreme ce o cuprinde atît pe aceasta, cît și ideea des-ființării ei. Gîndul des-ființării totale este o judecată fără acoperire, căci orice des-ființare presupune în fapt o substituție: „negația unui lucru implică afirmația latentă a înlocuirii sale cu un alt lucru”¹¹. Neantul, negația, capătă în

⁹ Citat preluat din scrierea lui Emile Rideau, *Le dieu de Bergson*, Paris, Félix Alcan, 1932, p. 5.

¹⁰ Albert Thibaudet, *Le bergsonisme*, Paris, N.R.F., 1923, vol. II, p. 126.

¹¹ I. Brucăr, Bergson, București, 1936, pp. 28-35.

demersul bergsonian un caracter dinamic, social și afectiv: pornind de la sentimentul unei absențe, al unei împușinări în ordinea realității, individul resimte în sine impulsul faptei, încercînd să pună „ceva” în locul celui relativ „nimic”. Este doar una dintre iluziile logice ale inteligenței, orientate înspre acțiunea fabricatoare și fabulație. Sub toate înfățișările neantului, Bergson descoperă un prea-plin de ființă, pre-existența logică a neantului în raport cu ființa (adică pre-existența a ceea ce este „de drept” față de ce urmează a fi „în fapt”) neputînd fi decît o explicație artificială, alcătuită din concepte abstracte, sărace în substanță – „opriri ale spiritului” (Matière et mémoire).

Dacă în *L'évolution créatrice* Bergson suprimă neantul pentru ființă, în *Cele două surse ale moralei și religiei* ființa însăși pierde în favoarea mișcării: „Homo faber se proiectează într-un Deus faber și într-o cauzalitate fabricatorie”¹². Actul se originează într-un sentiment de absență, de lipsă – a unei utilități, nu a unui lucru ori ființe ca atare –, încît întrebarea dacă nu cumva în bergsonism, creația nu apare ca o necesitate pentru libertatea divină, își are, și ea, propria-i justificare.

Totuși, nu neantul absolut, ci negația – etapă imanentă filosofiei bergsoniene ca filosofie a nivelelor realului – își găsește un loc bine determinat și necesar¹³. Tocmai pentru că se cunoaște pe sine drept filosof al nivelelor realului, Bergson întîmpină, de pe această poziție, acuza de panteism formulată de Jacques Maritain: „Dacă panteismul ar fi constatat în afirmarea prezenței intime a lui Dumnezeu în lucruri, atunci ar fi absolut inevitabil; actul de conservare nedeosebindu-se esențial de actul creator, se impune o anumită imanență a Creatorului în creație. Dar se cer distinse două aspecte în raporturile stabilite de panteism între Dumnezeu și natură: 1. imanența;

¹² Albert Thi baudet, op. cit., p. 141.

¹³ Nakata Mitsuo, *Le rôle de la notion de valeur dans le bergsonisme*, Université de Lille, 1973, pp. 55-125.

2. *inseparabilitatea*. Ideea de inseparabilitate este cea care alcătuiește, în fapt, fondul panteismului¹⁴. Bergson se desprinde de panteism tocmai prin stabilirea nivelelor realului, ignorate de acesta. Ceea ce interesează însă în apropierea bergsonism-panteism nu este atât problema imanenței lui Dumnezeu, cât cea a contingenței lumii. Bergson admite contingența lumii și, implicit, și o întrepătrundere între lume și Creatorul ei. În relația lui cu lumea, zeul este în același timp immanent lumii și Celălalt al ei, această presuposiție aducând cu sine ideea unei „anumite prezențe active a lui Dumnezeu în fiecare dintre noi. Aceasta e originea, acesta este temeiul însuși al legii morale”¹⁵. Morala bergsoniană nu depinde nici de ceea ce este transcendental în raport cu orice fenomen, nici de ceea ce este transcendent în raport cu devenirea, ci ține de un anumit nivel al realului empiric. În orizont empiric, Bergson distinge „planuri diferite de experiență”¹⁶, experiența însăși distribuindu-se pe două paliere diferite ale realului: de suprafață și de profunzime. Realitățile metafizice (libertatea, spre exemplu) nu sînt transcendente lumii fenomenale, ci interioare ei și totodată limitate de ea. Bergson gîndește direct realul efectiv în funcție de realul efectiv însuși, filosofia sa putînd fi numită filosofia unei totale afirmări a realului. Din punct de vedere epistemologic, subiectul bergsonian se identifică și co-trăiește cu obiectul real; ontologic, Bergson nu presupune o ființă ce ar deveni posibilă negînd devenirea întrucît, așa cum notam mai sus, neantul absolut este pentru el imposibil. Posibilă este însă negația parțială, pregătire voluntară a afirmației – în felul dăimonului socratic, explicat drept „forță a puterii intuitive a negației”¹⁷. Ca parte negativă a intuiției, negația este

¹⁴ Henri Bergson, *Écrits et paroles*, Paris, P.U.F., 1957, vol. I, pp. 116-117.

¹⁵ Idem, p. 118.

¹⁶ Nakata Mitsuo, op. cit., p. 128.

¹⁷ Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, Félix Alcan, 1934, p. 120.

provizorie, vizînd realul social – constituindu-se astfel în treaptă necesară în afirmarea realului ca atare. Iar ca parte alcătuitoare a intuiției, negația se constituie în treaptă necesară și în încercarea de aflare a sursei realului efectiv. Ca lipsă a unei utilități, negația este doar negație subiectivă, immanentă demersului individului făptuitor. Căci în actul uman Bergson distinge între fabricație și creație; negația, ca motor al mișcării dinspre „nimic” înspre „ceva” n-o poți afla decît în fapta lui homo faber. Creația aparține pe de-a-ntregul eroilor în ordinea moralei; doar pe aceștia, laolaltă, îi poți gădi sub semnul substantivului „Bine”. Omul obișnuit, cel care „fabrică”, se așază mai curînd sub zodia adverbului „bine”, rămînînd să dea socoteală de acel „bien-vivre” care, pentru Bergson, înseamnă a trăi urmînd chemarea eroului.

Supunerea la chemarea eroului necesită și ea o negație, înțeleasă ca depășire a moralei propuse de societățile închise. Transgresarea limitelor intrinseci ale moralei închise și ale religiei statice nu înseamnă o renunțare la virtuțile civice, ci o mai-departe purtare a lor, prin negație. În acest context, morala însăși oscilează permanent între două extreme, atașarea și detașarea, participarea individului la realul metafizic dobîndind astfel un caracter dinamic, realul metafizic însuși fiind perceput drept continuu de mișcare, devenire, permanentă facere de sine. Adevărata afirmare a realului metafizic nu devine posibilă decît în orizontul negațiilor succesive, presupuse a se afla în însăși tendința omului de a se depăși permanent pe sine. Toate acestea își au justificarea prin actele lui homo faber. În ceea ce privește însă acei eroi morali ori, cum îi numea R.Seileère, „adjutores Dei”, sensul negator este dublu, presupunînd și negarea tendinței umane de a nega realul. Afli aici o negare a negației, nu doar afirmația naivă, în chip de simplă credință pasivă.

Putem spune, alături de unul dintre exegeții metafizicii bergsoniene a realului¹⁸, că neantul, în forma negației, își are și el un cuvenit loc în bergsonism, fiind: parțial (pentru că nu neagă niciodată a priori orice real), relativ (pentru că nu presupune un pol absolut și transcendent, păstrând totdeauna o relație intimă cu realul în mișcare), subiectiv (căci nu se obiectivează în afara realității empirice) și provizoriu (de vreme ce nu reprezintă decât aspectul negativ al afirmației intuitive ori morale). Negația bergsoniană, cu toate atributele ei, se face și ea în interiorul duratei. Privită din perspectiva duratei, ea nu este simetrică realului, adică ființei totale, absolute, eterne dar totuși în mișcare, laolaltă subiectivă și obiectivă. Bergson definește neantul – sau, mai bine spus, negația – în funcție de real, nu îl ipostiază, ci îl pune la lucru în chiar interiorul realului. Și aceasta tocmai pentru că realul bergsonian se dispune pe nivele diferite întru care se stabilesc relații dinamice. Nu poți să nu-ți amintești aici spusa lui Jankélévitch: „o fatalitate singulară voiește ca spiritul să lucreze neîncetat la propria-i distrugere, în chiar actul afirmării măreției sale”¹⁹.

Gîndul acesta îl poți aplica întregului corpus de scrieri bergsoniene, considerînd lucrările anterioare Celor două surse... drept partea negativă a afirmării depline a existenței lui Dumnezeu. Odată cu scrierea din 1932, gînditorul pătrunde într-o altă ordine a cunoașterii: cea morală și religioasă: „presupunînd negarea naturii, afirmarea bergsoniană a realului metafizic ține de faptul credinței convertite”²⁰.

Neantul, în forma negației de depășit, își află deci situația în fapt înlăuntrul gîndului bergsonian. Ceea ce desparte însă fapta teoretică a filosofului de gîndul creștin este, odată

¹⁸ N. Mitsuo, op. cit., p. 74.

¹⁹ Vladimir Jankélévitch, Bergson, Paris, Félix Alcan, 1931, p. 227.

²⁰ N. Mitsuo, op. cit., p. 319

cu respingerea neantului absolut, implicita subminare a imaginii zeului creator ex nihilo. Dumnezeu bergsonian nu este într-atît Creator, cît principiul de creație. Lumea însăși nu este dată ca efect al unei fapte creatoare unice în ordine ontologică, ci este o permanentă creație ce are drept temei un principiu de viață, forță și iubire²¹. Iar zeul se manifestă în sentimentul bucuriei ce-l încearcă pe om ori de cîte ori simte fapta lui creatoare în bun acord cu elanul vieții pe pămînt.

Omul – creator în ordinea Creației. Așa cum se conturează el în scrierile bergsoniene, omul este o realitate privativă, constituită ca atare la întretăierea mai multor durate: durata materiei, durata individuală, familială și socială. Este totodată singura entitate dăruită cu inteligență – considerată, în dialectica bergsoniană, drept „etapa necesară și mediatoare”²² ce poartă, în interiorul duratei, de la ființa ca simplă ființă înspre împlinirea ei în ordinea realului metafizic prin suprapunerea parțială cu elanul iubirii creatoare. Nu gîndirea prin viață o explică Bergson, ci viața prin gîndire; omul bergsonian nu se poate lua pe sine în deplină stăpînire decît reușind să stabilească un bun echilibru (interior și, implicit, exterior) între viață și gîndire. În această perspectivă, păcatul anti-intelectualismului, mult alăturat bergsonismului, pare a fi nejustificat, filosoful nerespingînd inteligența, ci doar evidențiindu-i limitele. Inteligență și instinct, spirit și materie, alcătuiesc laolaltă, în om, o totalitate vie; noutatea bergsonismului constă în postularea acestei totalități drept „totalitate dinamică”, adevărata totalitate cerîndu-se căutată și aflată ca atare în exigența însăși a totalității, în crearea unui „plus”, înțeles la nivelul realului metafizic drept un spor de ființă²³.

²¹ Tudor Vianu, op. cit., p. 216.

²² Emile Rideau, op. cit., p. 14.

²³ Albert Thibaudet, op. cit., vol. I, p. 183.

Pentru a realiza identitatea între conștiința individuală și principiul ei, ea va trebui să se desprindă din orice gata făcut, orientându-se înspre ceea ce se face. Intuiția, actualizându-se în interiorul duratei creatoare, cuprinde în sine, suprapunându-le, actul de cunoaștere și fapta ca atare, ea însăși devenind cunoaștere-acțiune. Considerarea lucrurilor sub specie durationis este o primă etapă ce se cere depășită (eroul moral, misticul, realizând în fapt această depășire), pentru a putea cuprinde cele câte sînt – sau pot fi – sub specie creationis. Intuiția însăși trece astfel în mișcare iar actul de a vedea se identifică cu actul de a voi²⁴. Dar mișcarea creatoare există numai în măsura în care se depășește neîncetat pe sine; asemenea lui Faust, Bergson află Începutul în faptă, mai exact în fapta deplin creatoare a indivizilor excepționali: eroii morali, misticii.

Lumea morală de ei instituită este o lume a raporturilor nemediate dintre viață și viață, iar valorile supreme ce populează universul moral țin de ordinea acțiunii, nu a contemplației. Între Marta și Maria, Bergson o alege iremediabil pe cea dintîi. De aceea el pare că trădează în unele locuri mistică, punînd acțiunea morală exterioară drept criteriu al misticismului. Se desparte de mistică și prin distincția implicită stabilită între conținutul doctrinar al misticii și forma ei psihologică, precum și prin neacordarea cuvenitei înțietăți Grației divine în alegerea, de către om, a căii mistice. Natura și voința umană nu pot conduce prin ele însele la comuniunea mistică cu Dumnezeu. Gîndul lui Bergson pare a fi trecut ușor pe lângă diferența abisală de natură dintre viață și Grație. Omul, creator de sine, își sporește viața din sine creîndu-se neîncetat în ordinea realului. Dacă eul se desparte astfel de o anume natură naturată, cea a cercului închis al moralei și religiei societăților

²⁴ Henri Bergson, *L'evolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1921, p. 259.

statice înfăptuiește gestul acesta parcă pentru a se cuprinde mai bine într-o natură naturantă, care este tot natură deși, e drept, de factură dinamică. Uniunea mistică cu Dumnezeu, greu de aflat în interiorul elanului vieții, topește eul într-o nouă impersonalitate, adevărat, mult mai cuprinzătoare. Voința acestor personalități „deschise” este interioară; deși se dilată la maximum, la ea nu se are decît pe sine ca obiect, iar intuiția mistică ce vizează realul din interiorul mult-cuprinzătoarei voințe își apare drept elanul vital însuși, care se aude acum pe sine, răspunzîndu-și sieși ca ecou. La limită însă, voce și ecou se anulează reciproc. Mistica de felul acesta, „orizontală”, deși deschisă, funcționează ca atare, drept „schemă dinamică”, înlăuntrul eroilor morali, așa cum sînt ei teoretizați de gînditorul francez. Abia în relația model-imitatori se conturează clar poziția transcendentă a modelului. Raportîndu-se la model, insul obișnuit nu mai resimte presiunea emanată de morala societăților închise, fiind atras, chemat²⁵, întîmpinînd valoarea (modelul) drept o chemare a transcendenței însăși. Încercînd să stabilească eficacitatea unei astfel de legături morale, Bergson face apel nu la cele proprii rațiunii, ci la facultățile afective ale omului: noțiunea morală își găsește eficacitate doar prin medierea sensibilității. Empirist ireductibil, cum se declară el însuși a fi, Bergson află în experiența mistică o semnificație filosofică, nu religioasă, vizînd, prin intuiția mistică experimentată de misticii creștini, nivelul realului metafizic. Revelatori ai realului metafizic, misticii sînt indivizii excepționali înlăuntrul cărora ceea ce este de drept se identifică cu ceea ce este în fapt, alcătuiind un univers în care realul însuși se dă ca valoare în raport cu sine și ca nivel valorizator și justificator în raport cu fapta celorlalți. Fiind stăpîinii deplini ai cunoașterii realului – grație

²⁵ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Félix Alcan, 1932, p. 186.

intuiției mistice – eroii morali se constituie, dinaintea celorlalți, în agenți ai acțiunii. Ei alcătuind Realul (sau, mai curînd, prin ei manifestîndu-se Realul ca atare), cunoașterea lor atrage după sine, în chip firesc, acțiunea celor care îi recunosc. Realul ce transpare prin aceste suflete excepționale aparține unui nivel diferit în raport cu realul experimental constatat de Bergson în lucrările de dinaintea Celor două surse... Jankélévitch numea „metaempiric” nivelul realului vizat în scrierea din 1932 stabilindu-i, astfel, limita. De altfel, cum spuneam, Bergson însuși recunoaște că a considerat mistica drept o anume experiență pe care a încercat să o introducă în filosofie ca „metodă de cercetare filosofică”²⁶. În bergsonism, misticul capătă o întemeiere metafizică, el fiind „...creatorul prin excelență, cel a cărui acțiune intensă este ea însăși capabilă să intensifice acțiunea altor oameni și să aprindă, generoasă, și alte focare de generozitate. Toți marii oameni de bine, și în special cei al căror eroism simplu și inventiv a deschis noi perspective virtuții, sînt revelatori ai realului metafizic”²⁷. Doar prin buna lor cunoaștere activă insul obișnuit poate pătrunde, intuitiv și simpatetic, pînă la principiul însuși al vieții. Intuiția imediată de acest fel este cunoașterea dinamică în care actul de cunoaștere coincide cu actul generator al realității²⁸. Subiectul cunoscător nu contemplă doar Realul ci este obligat, prin chiar cunoașterea aceasta, să acționeze în felul obiectului cunoscut, anume, în interiorul Celor două surse..., în felul realului metafizic însuși. Ultimul aflat în ordine cronologică, acesta din urmă este primul în ordine calitativă în ceea ce privește dinamismul, puterea creatoare, intensitatea duratei sale proprii. Atingînd realul metafizic – pe care-l poți

²⁶ J. Chevalier, *Entretiens...*, p. 152.

²⁷ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Paris, Félix Alcan, 1919, p. 24.

²⁸ Henri Bergson, *Écrits et paroles*, vol. II, Paris, P.U.F., 1959, p. 302.

considera drept zeul însuși, în înțelesul său bergsonian de „eternitate de viață” – intuiția mistică dezvăluie, implicit și firesc, și deplina cunoaștere a celorlalte nivele ale realului, constituindu-se în act de re-semnificare a lumii în întregul ei de pe pozițiile absolutului viu, el însuși în durată, în mișcare. Experiența mistică devine cunoaștere-activă a întregului real, ea însăși fiind supra-ordonată structurii realului și justificându-se prin el, la fel cum, în egală măsură, realul își află prin fapta mistică orientare și justificare. Actul mistic, care include cunoașterea, se originează în libertatea și efortul omului, ori supra-omului bergsonian. Odată cu scrierea des pre morală și religie, libertatea capătă întemeiere metafizică, fiind „decizia gravă”, luată în „împrejurări solemne”. Actul alegerii se manifestă ca atare în funcție de nivelul de real vizat sau în funcție de durată, aceasta din urmă fiind de ordin biologic, fiziologic, psihologic sau metafizic. Gînditorul francez, admițînd posibilitatea reală a alegerii, nu are în vedere obiectul alegerii (fapt ce ar însemna o plasare a actului opțional în intemporal, după cum ne spune Bergson însuși), ci natura alegerii, clasificată în funcție de nivelul de real avut în vedere. Posibilitatea alegerii își face ea însăși obiectul, alegerea definindu-se în funcție de libertate, mai exact în funcție de libertatea de creație. În experiența mistică, libertatea, care aparține ordinii acțiunii, se confundă cu intuiția – ce ține de planul cunoașterii, vizînd laolaltă absolutul vieții. Aflînd în sine libertatea și exigența de creație, individul urmează calea elanului vital, cel care în toate momentele lui, „muncește întru generarea unui viitor ireductibil și transcendent”²⁹, care nu este pură și simplă dezvoltare a prezentului ci, așa cum trecutul însuși te învață, este alcătuit din salturi și discontinuități. Nici trecerea de la închis la deschis, de la religia statică la religia

²⁹ Edouard le Roy, *Une philosophie nouvelle*, Paris, Félix Alcan, 1923, p. 207.

dinamică, nu se realizează într-o progresivă desfășurare, ci survine ruptura, saltul care implică ulterioara diferență de natură. Totuși, nu poți înțelege morala bergsoniană a „saltului” în afara vieții, căci nu rațiunea este cea chemată să o expliciteze. În neputința rațiunii citești esența biologică a moralei – fie ea închisă ori deschisă –, precum și dubla ei origine: instinctul (pe deplin realizat în interiorul societății închise) și elanul vital (cel care deschide închisul cuprinzând în sine, ca implicitare, atât instinctul cât și inteligența). În relația tensionată dintre natură și elanul vital stă originea religiei, considerată în gândul bergsonian drept reacție defensivă a naturii împotriva puterii dizolvante a inteligenței, – concretizată în religia statică –, precum și drept nou echilibru în profitul naturii necesitat de cunoașterea, tot prin inteligență, a inevitabilității morții. Adusă în acest orizont, credința nu îți apare ca teamă, ci ca încredere, originea ei nefiind frica – ci asigurarea împotriva fricii. Întrucât credința naște un fel de „camaraderie” între om, zeu și fenomen, dictonul „Primus in orbe deos fecit timor” se cere abandonat în perspectiva bergsoniană a religiei celei noi, dinamice. Asemenea religiei statice, religia dinamică își are îndreptățirea în ordinea vitală a lucrurilor îmbinând, în izvoarele ei, atât natura cât și fapta mistică. Sublimând natura, fără a o transgresa însă, mistica, așa cum o gîndește filosoful, este vitalistă, practică, ancorată în timp, pusă în slujba utilității practice.

Eficiența în ordinea acțiunii fiind criteriu important în aprecierea moralei și a religiei, analiza bergsoniană se dovedește a fi orientată de jos în sus (invers, dacă ne gândim la modul kantian de întîmpinare a moralei), valoarea definindu-se ca produs inductiv, ce decurge din situații reale, din fapte experimentale. Fapta creează norma, jocul de apropiere și depărtare de normă – privită ca obligație morală, și ea supusă devenirii – fiind posibil doar în măsura în care se desfășoară

într-o lume empirică, dinamică deci³⁰. Morala și religia se păstrează în interiorul schimburilor dintre tradiție și pedagogie pe de o parte și tendința de a veni în întâmpinarea exigențelor finaliste ale omului, pe cealaltă parte. Adevărat că, odată cu Cele două surse..., experiența interioară nu are doar rolul de a lumina experiența exterioară – așa cum se întâmplă în *L'évolution créatrice* –, ci se luminează pe sine însăși, prin mistici. Ceea ce descoperă în sine subiectul unei experiențe mistice este Absolutul de ordin psihologic, afectiv, nicidecum logic ori matematic, care trăiește în noi asemenea nouă, dar grație unor aspecte anume, lui proprii, se situează într-o durată înfinit mai concentrată decât a noastră³¹.

Sentimentul religios ce decurge din Absolutul astfel înțeles, orientându-se mai apoi, prin obiectivările sale, înspre propria-i sursă, nu este însă omenesc decât în măsura în care este util ; iar util nu devine decât dacă îl adaugi orgoliilor și iluziilor individuale ori colective, în afara cărora n-ar exista nici viață, nici conștiință, nici evoluție creatoare. Ființă conștientă, religioasă, omul nu se pune pe sine dincolo de marginile lumii, nu este altul în raport cu lumea ca întreg, ci este altul în raport cu alții, ei înșiși nefiind alții în raport cu el decât în măsura în care posedă și ei o conștiință, alta decât a sa. Principiul alterității nu este deci materia, ci conștiința – ea fiind cea care măsoară abaterea dintre faptă și reprezentarea ei, constituindu-se într-o laolaltă – reprezentare a tuturor actelor posibile³². Săvârșind alegerea, înseamnă că viața însăși cuprinde un grad mai mare sau mai mic de conștiință; în stările somnambulice, conștiința este anulată prin chiar perfecțiunea mecanică a acțiunii. Inteligența află alături de sine mai curînd

³⁰ I. Brucăr, op. cit., p. 181.

³¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, Félix Alcan, 1921, p. 323.

³² A. Thibaudet, op. cit., vol. II, p. 124.

conștiința decît instinctul, tocmai pentru că ea presupune reprezentarea actelor posibile dintre care acțiunea va alege, spre obiectivare, unul ori altul. Atributele elanului vital te poartă înspre originea lui, pe care o poți considera drept conștiință sau, mai curînd, supra-conștiință. Dacă elanul vital, creator, se manifestă în forma speciilor și indivizilor, datorăm aceasta faptului că speciile și indivizii corespund posibilităților implicate într-o reprezentare, într-o conștiință sau, mai exact, înfinitelor posibilități cuprinse în supra-reprezentarea unei supra-conștiințe. E drept că omul își poartă în sine propria-i conștiință, dar există o supra-conștiință, cea care a aflat individul în sine, care a creat individul – ca și posibilitatea acestuia de a se crea continuu pe sine – tocmai spre a se adînci ea însăși, tot mai mult, în ființa ei de conștiință care durează, încercînd să se sustragă astfel necesității. În formele ei superioare, supra-conștiința intuiește în sine inteligența umană, împărtășindu-se din puterea ei, din modul ei de manifestare. Doar în felul acesta poți spune că zeul, așa cum îl gîndește Bergson, a făcut omul după imaginea lui, că omul află, în temelul lui profund, imaginea reverberată a lui Dumnezeu. Individualitatea își are cauza eminentă într-o supra-individualitate care se constituie ca atare în chiar actul de instituire a altor individualități ei asemănătoare. Ea însăși nu cuprinde în sine nimic dat, nimic gata făcut, ci se face neîncetat pe sine, sporindu-se continuu, necondiționat, prin adăugirea noilor lumi ce se ivesc mereu. Dar toate lumile noi, obiectivate ca atare sau doar posibile, omul le află în el însuși³³. De aceea poate Vladimir Jankélévitch numește „antropocentrism superior” demersul bergsonian, omul nefiind, în raport cu zeul lui, o totalitate dată, ci o totalitate dinamică ce se creează mereu pe sine, sporindu-și, în fapta auto-creării, chiar prezența zeului în sine.

³³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, p. 262.

După model creștin, Bergson tinde să ancoreze în supra natural umanismul său, biologic în esență: creația, omul în speță, supus unei continue faceri de sine cunoaște prin experiența mistică, o perpetuă „divinizare”. Teodiceea bergsoniană, așa cum apare ea în *Cele două surse...*, se constituie într-un ansamblu sintetic și indisolubil al misticii laolaltă cu expresia ei dialectică³⁴. Organul propriu experienței mistice, intuiția mistică, poate părea ca o dispoziție naturală, ca propensiune immanentă omului întru recunoașterea, consimțirea și deschiderea iubitoare înspre Celălalt. La nivelul relațiilor interumane, al „atitudinii” deci, află Bergson ceea ce reunim îndeobște sub numele de valori morale. Dacă am dispune valorile propuse de bergsonism în ordinea importanței lor, ne va fi greu să aflăm că adevărul, înțeles drept concept dat, este cel mai puțin acceptat de gânditorul francez: „Atitudinea este un lucru mai important decât ideile (...) Nu adevărul teoretic mă interesează, ci acela care se manifestă prin intermediul personalităților”³⁵. Adevărului îi urmează binele, dar nu în sens platonician (Binele propus de Platon fiind, de altminteri, refuzat de Bergson și considerat drept realitate socială erijată în absolut), ci mai curînd interesează conținutul său experimental, în forma bună-tății. Binele de tip socratic este acceptat doar în măsura în care se cuprinde în iubire, subordonîndu-se, totodată, justiției. Ca și adevărul, justiția în accepție bergsoniană nu interesează atît ca valoarea în sine, cît prin purtătorul ei, cel prin intermediul căruia justiția se manifestă în interiorul vieții sociale, în planul utilității practice, devenind simț al adevărului practic, viziune³⁶. Justiției astfel înțelese, activă în interiorul societății închise, i se adaugă o alta, adusă de societatea deschisă, care nu mai evocă ideea de relație ori măsură ci aduce cu sine

³⁴ Emile Rideau, op. cit., p. 58.

³⁵ J. Chevalier, *Entretiens...*, p. 38.

³⁶ Henri Bergson, *Écrits et paroles*, Paris, P.U.F., 1959, vol. I, p. 88.

zvonul absolutului viu. Căci ea presupune elanul creator și, odată cu el, caritatea. Pusă în mișcare înlăuntrul omului de elanul Iubirii, caritatea este atît întrepătrundere la nivelul relației eu-tu (fiind intuiție întrucît este simpatie, recunoaștere și deschidere înspre celălalt), precum și transformare – adică facere valorizatoare de sine, depășire de sine în ordine ontologică. În ierarhia valorilor morale se conturează cu claritate profilul optimismului pe care îl aduce metafizica Celor două surse..., și el direct dependent de acțiune, fiind în esență un optimism empiric și păstrîndu-și acest profil chiar și la nivelul cel mai înalt – cel al bucuriei pure, de dincolo de plăcere.

Răul există și el în universul bergsonian – dar numai în măsura în care, o dată acceptat, este și depășit. Și se va defini ca mișcare descendentă a realului, ca tendință contrapusă vieții. Ne fiind decît un obstacol de depășit, o „împușinare în ordinea voinței” sau o „dispersiune” a duratei, răul își are importanța lui în valorizarea continuă a vieții¹⁷. Pentru că legea vieții presupune drept naturală continua facere de sine, negația este negare a tendinței negative, a răului, necesar deci în măsura în care constituie un obstacol de depășit întru buna afirmare a vieții. Moartea însăși este o valoare negativă relativă. Pentru a se putea mereu face pe sine, omul, în interiorul religiei, se gîndește pe sine sub specie aeterni, depășindu-și în felul acesta, printr-o deloc tragică asumare, propriul sfîrșit. Se conturează o asumare-depășire a răului, a păcatului și a morții care, prin și laolaltă cu experiența mistică, este eroică, optimistă, activă, emoțională și rațională totodată. Din atributele enumerate, ce revin în fapt atît actului moral cît și celui religios, doar emoția – ca deschidere simpatetică înspre celălalt – tinde să depășească viața biologică și practică, conferind actului moral și respectiv celui religios, spontaneitate, gratuitate și un caracter dezinteresat.

¹⁷ J. Chevalier, *Entretiens...*, p. 148 și p. 152.

Poți defini idealismul practic bergsonian drept „activism dezinteresat în cauză și eficient în rezultatele lui”³⁸, Bergson însuși numind dezinteresarea – „semnul exterior al nobleții”³⁹. Ne trădându-și orientarea idealist-practică, gânditorul francez ar fi voit să dezvolte într-o lucrare aparte cel din urmă capitol al scrierii despre morală și religie, mulțumindu-se, mai apoi, să-l adauge în chip de aplicație practică celorlalte trei capitole teoretice⁴⁰. Tentînd un răspuns la întrebarea concretă: cum poate fi deschis închisul în universul lumii actuale, cel de-al patrulea capitol se constituie într-o directă mărturisire a orientării practic-utilitariste a celui ce a fost numit „aristocratul creștin”, dar nu la nivelul activității inteligente, ci în planul faptei morale. Neconstituindu-se într-o etică, acest adaos practic conține schița unui viitor probabil, alcătuită din constatarea realului ca atare și considerarea valorii ca orientare justificatoare în interiorul aceluiași real⁴¹. Demersul bergsonian din aceste ultime pagini, adevărată pledoarie pentru o democrație de tip creștin, nu suportă acuza, destul de vulgară de altfel, de comunism evanghelic, întrucît proprietatea este vizată ca instituție naturală, corespunzînd unui profund înrădăcinat instinct omenesc⁴². Mai mult, societățile umane nu se întemeiază atît pe asemănările egalizatoare propuse (iar după experiența veacului acestuia poți spune impuse) de gestul comunist nivelator, cît pe deosebiri – anume pe coexistența, în interiorul aceluiași elan vital, a reprezentărilor contradictorii. Contradictorii, e drept, dar nu antinomice – antinomiile

³⁸ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, vol. II, p. 340.

³⁹ Henri Bergson, *Ecrits et paroles*, vol. III, p. 620.

⁴⁰ J. Chevalier, *Entretiens...*; Citești, la pagina 259, mărturia lui Bergson: „Ultimul meu capitol trebuia să facă obiectul unei alte cărți. Am renunțat apoi la a o mai scrie și m-am mulțumit să o adaug cărții mele despre morală și religie”.

⁴¹ N. Mitsuo, op. cit., p. 297.

⁴² T. Vianu, op. cit., p. 221.

dezlegîndu-se numai în orizontul eternității, gînditorul francez predînd însă timpului, eternitatea însăși. De aceea, prin buna armonizare a posibilelor reprezentări contradictorii, atît ferircirea, cît și mîntuirea sînt postulate drept posibile în interiorul vieții – o viață înălțată la un nivel superior, dar nu mai puțin viață omenească, cu toate cîte-i sînt proprii.

Necesitatea își află și ea un loc bine delimitat în cadrul unei astfel de existențe, deînnindu-se ca necesitate a unui permanent reînnoit contact cu un ideal – viu și el în ordinea viului. Posibil ideal viu, Christul bergsonian este prin excelență Om al dreptății și al Iubirii creatoare, nefiind nici Răstignitul din Evanghelii, nici Christul – iubire-suferință – moarte întru care vibrează, în alte acorduri, sufletele multor altor gînditori creștini. Bergson aduce în prim-plan chipul unui Christ-iubire-fericire-viață, care rezolvă, numai prin faptul existenței lui, paradoxul rupturii dintre Idee și devenire, introducînd principiul „mișcării de viață”, al „realului care se face”. Aflăm din Cele două surse... că morala Evangheliilor frizează paradoxul, dar paradoxul cade de la sine dacă știm să considerăm preceptele în intenția lor: aceea de a induce o stare de suflet. Facerea de sine, devenirea, nu presupune o pierdere, o diminuare în ordinea ființei, ci o creștere ontologică, un plus de realitate.

Postulînd relația model-imitator, Bergson admite ideea participației la viața mistică (participație înnușinată și deloc desăvîrșită pentru omul obișnuit), tocmai datorită „secretelor conivențe” care înnușpină, în individ, chemarea eroului. Pentru a putea urma chemarea, pentru a putea justifica, în iconomia existenței, ivirea misticilor, a eroilor morali, a sfinșilor, se impune cu necesitate presupunerea unei Cauze prime – fie ea în durată și în continuă mișcare.

Dumnezeu – Creatorul care se creează continuu pe sine. Pentru a fi posibilă deschiderea iubitoare a omului înspre

Dumnezeul său este necesar ca Acesta să existe mai întâi în Sine, trebuie să fie El pentru a putea fi mai apoi Tu, obiect al rugăciunii unui Eu. Nu este greu de observat că Dumnezeu-Iubire propus de Bergson își află o anume limitare tocmai în faptul că este mai puțin un El în Sine, cât o natură esențial relațională ce transpare ca atare în chiar argumentele aduse de omul bergsonian întru justificarea necesității credinței sale în El⁴³. Iubirea pentru Dumnezeu capătă ea însăși o funcție socială acționând, la limită, ca instrument superior al iubirii pentru umanitate. Nu poți vorbi însă despre iubirea aproapelui în metafizica bergsoniană, așa cum o afli în gândul creștin; din scrierile neo-testamentare înțelegi că iubirea pentru aproape este Dumnezeu însuși, în vreme ce Bergson o gândește mai curînd drept instrument social. Omul bergsonian consimte la acțiunea celui alt, la fapta creatoare prin excelență prin care se manifestă zeul însuși, renunțînd oarecum la proprietatea sa spirituală asupra creației, înstăpînire care, afirmată ca atare, l-ar fi purtat inevitabil la închiderea în sine, la suficiența de sine. Punînd zeul drept punctum saliens al unei întregi teologii a duratei pure, Bergson este ispitit să explice în acest fel inserția creatoare a iubirii divine în materie. Temător însă, ori poate nu îndeajuns deschis misterului, gândul lui pare a se opri în pragul Templului, nepătrunzînd adînc în misterul christic, cel care se dezvăluie omului în revelația Întrupării. Și totuși, doar prin Iisus universul poate deveni o „mașină de făcut zei”, creatori deci, asemenea Domnului, în ordinea creației. Revelația, așa cum o gîndește creștinismul, este greu de integrat în filosofia bergsoniană a imediatului pur⁴⁴. Mijlocitorul adus de Evanghelii, cel prin care ordinea omenească, limitată și imperfectă prin chiar natura ei, se sfințește cuprinzîndu-se prin intermediul Grației în viața divină și infinită,

⁴³ Henri Bergson, *Les deux sources...*, p. 281.

⁴⁴ Gabriel Marcel, *Grandeur de Bergson*, în *Bergson. Essais...*, pp. 36-37.

are o transcendență limitată de fapta creatoare a elanului vital ce pătrunde materia, o eliberează treptat (în sensul unei progresive spiritualizări care o sublimează fără a o purta într-o altă ordine ontologică), îi infuzează grade de spontaneitate și libertate, fără a se raporta însă, în actul său, la o normă internă fixă. Dumnezeu bergsonian este cauza instrumentală și immanentă a creației, întrebarea asupra cauzei prime, deplin transcendentă și teleologic orientate, rămânând deschisă⁴⁵.

În înțelesul lui de durată înfinit concentrată, zeul metafizicii bergsoniene poate fi comparat (gest puțin forțat, dar mult practicat de exegeți) cu temporalitatea, așa cum apare ea în scrierile lui Aureliu Augustin – cel care percepușe acut paradoxalul conflict între durată concentrată și timpul desfășurat ca atare drept timp al lumii. Episcopul de Hippona observa că adevărul duratei concentrate este o stare spirituală deschisă înspre două posibilități: sau elanul înfinit se orientează iluzoriu înspre finitul creat, trecător, sau se deschide veșniciei. Paradoxul își află rezolvarea în persoana sfântă a Mijlocitorului, a Verbului întrupat, ce cunoaște toate câte sînt create, conferindu-le realitate dintr-o dublă perspectivă: cea a acțiunii Sale creatoare și cea a acțiunii creatoare a creaturilor. În El, în Mijlocitor, se proiectează toate câte sînt, căpătîndu-și, prin chiar acest fapt, valoarea lor intrinsecă de certitudini ontologice precum și finalitatea lor providențială. În dezlegarea antinomiilor timpului, Augustin afla temeiul gîndului său în unitatea planului divin și în lucrarea providențială a Grației. Gînditorul secolului nostru, rămînînd în orizontul, deschis totuși, al psihologiei, va face o muncă descriptiv-rațională, sărăcindu-și zeul de chiar esența divinității sale. Iubirea însăși, cea aducătoare de fericire pură prin obiectivările ei în lume, pare a fi un fel de Eros cosmic care se distribuie

⁴⁵ Maurice Blondel, *La philosophie ouverte, in Bergson. Essais...*, p. 86.

întreg, fără să se împartă, nu atât omului ca natură laolaltă divină și umană, cât faptelor, actelor lui⁴⁶.

Nu regăsești credința adusă de religia dinamică bergsoniană în credința Crucii Eternului Răstignit, cea numită de apostolul neamurilor nebunie pentru elini și scandal pentru iudei ci, mai curînd, o afli pusă cumva la lucru în slujba vieții, ușurînd și intensificînd, prin sublimare, munca unei conștiințe creatoare.

Data fiind complexitatea sporită precum și evoluția sa internă, bergsonismul nu se lasă încadrat în nici una dintre orientările clar definite, cunoscute sub numele de dualism, panteism ori pluralism. Unul dintre exegeți explică în felul următor imposibilitatea exactei încadrări a metafizicii bergsoniene: nu o poți numi dualism, căci materia nu-i decît o deficiență în ordinea vieții, e spirit stîns. Nici pluralism nu este, întrucît elanul vital se desfășoară în sensul unui pluralism a parte post, dar pornind de la un monism a parte ante; iar a explica acest elan înseamnă a-l aduce înapoi la principiul din care decurge. Nici panteism nu este, căci panteismul este o filosofie a datului, iar la Bergson realul nu este niciodată propus ca dat, ci el se face laolaltă cu durata reală⁴⁷. Și atunci ce e bergsonismul? Thibaudet preferă să-l numească, prudent, „încercare de a muta din loc monism și panteism deodată, așa cum elanul vital însuși este fluxul ce pătrunde și mută din locul ei, materia”.

E greu să uiți, într-o încercare deși nu de definire, ci doar de bună cuprindere a metafizicii bergsoniene cu zeul ei cu tot, apartenența organică a gînditorului la spațiul mental iudaic. Deși prin faptă, precum și prin repetate mărturii Bergson și-a afirmat nu o dată dorința de a intra în ordinea

⁴⁶ Irène Chevalier, *L'expérience mystique*, în Bergson. *Essais...*, pp. 116-117.

⁴⁷ A. Thibaudet, op. cit., vol. II, pp. 123-124.

catolică a lumii, apartenența reală la o comunitate ori alta nu depinde de voința individuală, ci este o „stare naturală”. Iudaism și creștinism sînt mai mult decît religii, sînt principii formative ale vieții; există o așezare iudaică și o așezare creștină a lumii, indiferent dacă în conștiința omului apare sau nu, explicit, *Christos ori Moise*⁴⁸. Filosofia bergsoniană, avînd ca esențială presuposiție o nesfîrșită mișcare de viață ce nu se poate cuprinde în nici un ciclu închis, sacrificînd în felul acesta veșnicia timpului duratei, este mai mult protestantă decît catolică. Și se știe că gîndul protestant este cel mai apropiat spațiului mental iudaic. Deși se deschide infinitului, în felul gestului protestant, demersul bergsonian, prin postularea fericirii posibile, a mîntuirii, în interiorul vieții nu în afara ei, păstrează totuși un evident caracter iudaic. Comandamentul etic îl afli, atît în bergsonism cît și în scrierile vetero-testamentare, în interiorul credinței însăși, prescriind nu asceza ori renunțarea la fapta cotidiană, ci doar normele unei mai depline integrări active în viața socială. Buna supunere la prescripțiile moralei este garantată de chiar ființa zeului, el însuși idee necesară pentru garantarea faptei morale, a progresului moral.

În ordinea creației, pentru iudeu, ca și pentru filosoful deschis creștinismului, răul este o lipsă în interiorul nivelelor realului (natural, individual, social), este o înclinație, necesară și ea, proprie individului, o tendință ce urmează a fi depășită, dar fără de care ansamblul creației ar avea poate, un aspect static. Negativ în sine, răul capătă astfel o utilitate practică pozitivă. Suprimarea deplină a răului în „veacul ce va să vină” este gîndită tot în ordinea istoriei, a duratei. Mîntuirea este desăvîrșita împlinire a istoriei, deplina valorizare a timpului în interiorul timpului.

La nivelul explicit al discursului, Bergson așază profetismul și misticismul iudaic pe un loc inferior celui

⁴⁸ Nae Ionescu, Prefață la romanul lui Mihail Sebastian, De două mii de ani, București, Editura națională Ciornei, p. XXVII.

rezervat misticii creștine, explicându-i neîmplinirea prin lipsa Iubirii (ca insuficiență a elanului creator), precum și printr-un prea îngust intelectualism. La nivelul presupuzițiilor implicite însă, nu poți să nu observi abaterea de la ceea ce este, de drept și în fapt, mistica catolică, prin afirmarea posibilității experienței divinului natural în durată. Dacă vei considera drepterezie mărturia creștină de credință a celui născut iudeu, te poți întreba dacă nu cumva Bergson s-a dovedit, în cele din urmă, eretic și față de propria-i erezie... Mai curînd să-l ascultăm pe el însuși: „Sînt evreu și ideile mele sînt condamnable pentru că sînt ebraice. Le-aș mărturisi bucuros ca fiind astfel, dar nenorocirea este că nici eu nu mai sînt sigur”⁴⁹. Pe de altă parte, Biserica catolică, prin delegația unuia dintre cei mai reprezentativi gînditori ai ei din acele timpuri, îl acuză pe Bergson nu doar de panteism, ci și de o primejdios de mare apropiere de ateism, invocînd faptul că Dumnezeu bergsonian nu are existență prin Sine, ci și-o dobîndește doar în măsura în care se constituie în izvor al lumilor⁵⁰. În plus recunoașterea transcendenței lui Dumnezeu ca chemare ori vocație de a ne transcende pe noi înșine nu înseamnă totodată și recunoașterea transcendenței lui ontologice. Căci numind devenirea drept creație, spune Maritain, Bergson cunoaște existența imanentă a lui Dumnezeu doar din cercetarea experimentală a deja devenitului, și existența lui transcendentă – din cercetarea viitoarei deveniri a creaturii (înțeleasă ca făcere de sine), fără a evidenția ontologic diferența esențială de natură dintre Creator și creatura Lui. Anulînd Actul pur, Bergson suprimă însăși transcendența divină. Iar prin Conciliul de la Vatican, Biserica s-a pronunțat o dată pentru totdeauna asupra celor ce țin de ordinea divină:

⁴⁹ Gilbert Maire, op. cit., p. 222.

⁵⁰ Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Paris, Librairie Marcel Riviere, 1930, p. 235.

„Sfînta Biserică Catolică, apostolică și romană crede și mărturisește că există un singur Dumnezeu viu și adevărat, Creator și Domn al cerului și pămîntului, atotputernic, etern, fără desfîrșit, incomprehensibil, infîinit în inteligență, în voință, în orice altă perfecțiune; care fiind substanță spirituală unică prin natura Sa, absolut simplă și imuabilă, trebuie socotit ca fiind distinct de lume atît în realitatea, cît și prin esența Sa, prea-fericit în Sine și prin Sine și indicibil înălțat deasupra a toate cîte sînt și pot fi concepute în afara Lui”. (...) „Anatemă asupra celui ce va spune că lucrurile finite, fie corporale, fie spirituale, sau chiar numai cele spirituale, sînt emanații ale substanței divine; sau că esența divină devine toate lucrurile prin manifestarea sau evoluția ei însăși, de la ea însăși...”⁵¹.

În 1914, scrierile lui Bergson de pînă la acea dată au fost condamnate de Congregația Indexului. Nu sîntem noi îndreptățiți să judecăm fapta Bisericii acelor timpuri. În ordinea celor omenești însă, gîndul bergsonian s-a sustras anate-meii uitării, durata temporală dîndu-i cuvenita dreptate împotriva ne-durării literelor celor despărțite de suflul viu, animator, al spiritului.

DIANA MORĂRAȘU

⁵¹ Idem, p. 247.

Capitolul I

OBLIGAȚIA MORALĂ

Amintirea fructului oprit este cel mai vechi semn de aducere aminte păstrat atît în memoria fiecăruia dintre noi, cît și în memoria umanității. Vă dați seama ce-ar fi fost dacă această amintire n-ar fi fost covîrșită de altele, la care ne raportăm îndeobște cu o mai mare ușurință. Și ce n-ar fi fost copilăria noastră dacă nu ne-am fi împotrivit lor! Am fi viețuit, desigur, de la o plăcere la alta! Iată însă că se ivește un obstacol, ce nu este nici vizibil, nici tangibil: o interdicție. De ce ne supunem? Întrebarea aceasta nu ne-o puneam nici o dată; eram obișnuiți să ne ascultăm părinții și învățătorii. Și totuși simțeam că ne supunem lor pentru că ne erau părinți, pentru că ne erau învățători. Deci, în ochii noștri, autoritatea lor ținea nu atît de ei înșiși, cît de situarea lor în raport cu noi. Ocupau un anumit loc: și din acest punct pleca ordinul încărcat cu o forță de penetrație pe care n-ar fi avut-o dacă ar fi fost lansat din orice altă parte. Cu alte cuvinte părinții și învățătorii păreau că acționează prin delegație. Și fără să ne fi dat prea bine seama, ghiceam în spatele lor ceva imens, ori mai curînd ceva nedefinit

care, prin intermediul lor, apăsă asupra noastră cu toată greutatea sa covârșitoare. Mai târziu, vom defini acest nedefinit ca fiind societatea. Și gîndind asupra ei, o vom compara cu un organism ale cărui celule, unite prin legături invizibile, se subordonează unele altora într-o ierarhie savantă și se supun în chip firesc, înspre binele întregului, unei discipline riguroase ce ar putea oricînd cere sacrificiul oricărei părți alcătuitoare. Dar aceasta nu va fi decît o pură și simplă comparație, întrucît un organism supus unor legi necesare este altceva decît o societate întemeiată prin libere voințe. Însă din momentul în care voințele sînt organizate, ele imită un organism; iar în interiorul acestui organism mai mult sau mai puțin artificial, obișnuința are exact rolul pe care-l îndeplinește necesitatea în faptele naturii. Din acest prim punct de vedere, viața socială ne apare ca un sistem de obișnuințe mai profund ori mai superficial înrădăcinate, ce răspund necesităților comunității. Unele dintre ele sînt obișnuințele de a ordona, majoritatea sînt obișnuințele de a se supune, fie unei persoane care comandă în virtutea unei delegații sociale, fie societății însăși, confuz percepută sau resimțită, care emană un ordin impersonal. Fiecare dintre aceste obișnuințe de a ne supune exercită o presiune asupra voinței noastre. Putem să ne sustragem lor, dar chiar și atunci sîntem atrași către ele, aduși la ascultare asemenea pendulului ce se abate de la buna verticalitate. O anumită ordine a fost perturbată, *trebuia* să fie restabilită. Pe scurt, cu fiecă obișnuință noi ne simțim obligați.

Este însă în joc o obligație incomparabil mai puternică. Cînd o mărime este într-atît superioară alteia, încît aceasta de pe urmă este neglijabilă în raport cu prima, matematicienii spun că cele două mărimi sînt de două ordine diferite. Situația este aceeași în cazul obligației sociale. Presiunea exercitată de ea comparativ cu cea exercitată de alte obișnuințe este atît de mare încît diferența de grad echivalează cu o diferență de natură.

Într-adevăr, toate aceste obișnuințe își acordă una alteia un sprijin mutual. Putem să nu emitem supoziții asupra esenței și originii lor, și tot simțim că există un anumit raport între ele, fiind necesitate fie de anturajul nostru imediat, fie de anturajul acestui anturaj, și așa mai departe, pînă la limita extremă care va fi societatea. Fiecare răspunde, direct sau indirect, unei exigențe sociale; și din chiar acel moment toate se leagă între ele, formînd un bloc. Dacă vor apare izolat, multe dintre ele vor fi considerate drept obligații minore. Dar și acestea sînt parte integrantă ale obligației în genere; iar acest întreg, care trebuie să fie ceea ce este prin aportul părților sale, conferă în schimb fiecareia dintre părți, autoritatea întregului. Colectivul primează asupra singularului și formula datoriei triumfă asupra ezitărilor ce ne pot încerca în fața unei datorii izolate. De fapt, nu ne gîndim în mod explicit la o masă de obligații parțiale care ar compune, prin adîție, o anume obligație totală. Poate că aici nici nu este în joc o structură compusă din părți alcătuitoare. Puterea pe care o anume obligație și-o află din toate celelalte obligații la un loc este mai curînd comparabilă cu fluxul vieții pe care fiecare celulă îl aspiră, indivizibil și complet, din străfundul organismului căruia ea însăși îi este parte alcătuitoare. Societatea, immanentă fiecareia dintre membrii săi, are și ea exigențe mai mari ori mai mici care exprimă, la rîndul lor, întregul vitalității societății în ansamblul ei. Dar să nu uităm că aceasta este doar o simplă comparație. O societate umană este un ansamblu de ființe libere. Obligațiile de ea impuse, care îi permit să subziste ca atare, îi conferă o regularitate ce prezintă o pură și simplă analogie cu ordinea inflexibilă a fenomenelor vitale.

Cu toate acestea, totul concură la a ne convinge că regularitatea este asimilabilă celei naturale. Și nu mă gîndesc numai la acordul unanim al oamenilor în a ridica în slăvi unele fapte, ori a blama altele. Vreau să spun că chiar și acolo unde nu sînt observate ca atare preceptele morale implicate în judecăți de

valoare, se procedează în așa fel încît să pară că ar fi cu adevărat percepute. Și nu cîntărim ceea ce poate fi imoral dincolo de fațada sub care se ascunde umanitatea, la fel cum nu observăm nici boala atunci cînd ne plimbăm liniștiți pe străzi. Căci, dacă am ține cu adevărat la părerea celorlalți, am cheltui mult timp spre a deveni mizantropi. Pentru că doar conștientizînd propriile slăbiciuni a jungem să ne înduioșăm ori să disprețuim omul. Și atunci umanitatea de la care ne întoarcem fața este cea pe care o aflăm în chiar străfundul sinelui nostru. Răul se ascunde atît de bine, secretul este atît de universal păstrat, încît fiecare este aici înșelat de toți ceilalți : oricîtă severitate am afecta în judecățile noastre asupra celorlalți, în adîncul nostru îi credem de fapt mai buni decît sîntem noi înșine. Pe temeiul acestei fericite iluzii odihnește o bună parte a vieții sociale.

Este firesc ca societatea să facă totul spre a o încuraja. Legile promulgate, ce păstrează ordinea socială, se aseamănă, sub acest aspect, cu legile naturii. În ochii filosofului însă, diferența este radicală. El va spune că una este legea care constată și cu totul alta – legea care ordonă. Acestea de pe urmă ne putem sustrage căci, deși obligă, nu se impune cu necesitate. Din contra, prima, cea care constată, este ineluctabilă, întrucît dacă un fapt oarecare se abate de la cele de ea stabilite, cu greu ea însăși va mai putea fi considerată drept lege. Ar apare o alta, care ar fi cea adevărată, și pe care am construi-o în așa fel încît să poată cuprinde și exprima tot ceea ce observăm, și căreia i s-ar conforma și fapta refractară, asemenea tuturor celorlalte. – Toate acestea sînt neîndoielnice, dar ar trebui ca distincția să fie tot atît de clară și pentru majoritatea oamenilor. Legea, fie că este fizică, socială ori morală este, pentru marea majoritate, un comandament. Există o anumită ordine a naturii care s-ar traduce prin legi: faptele „vor asculta” de aceste legi spre a se conforma astfel ordinii respective. Savantul însuși se abține cu greu să nu cadă în păcatul de a considera că legea „prezidează” faptele și prin

urmar e le precede asemenea Ideii platoniciene, în conformitate cu care lucrurile trebuiau să se ordoneze. Cu cât înaintează pe scara generalizării, cu atât este mai tentat, de voie, de nevoie, să atribuie legilor un caracter imperativ. Și va trebui să lupte cu adevărat cu sine pentru a reuși să-și reprezinte principiile mecanicii altfel decât înscrise dintru eternitate pe tablele transcendente pe care știința modernă va fi plecat să le afle pe un alt munte Sinai. Dar dacă legea fizică ce a atins un anumit grad de generalitate, tinde să capete în imaginația noastră forma unui comandament, în chip asemănător și imperativul adresat tuturor ni se prezintă asemenea unei legi a naturii. Întâlnindu-se în spiritul nostru, cele două idei se influențează reciproc. Legea împrumută de la comandament aspectul său imperios; comandamentul primește de la lege nuanța ei specifică de ineluctabil. Astfel, o infracțiune în ordinea socială capătă un aspect anti-natural; și chiar dacă respectivul păcat este des repetat, va avea asupra noastră efectul unei abateri care va fi pentru societate ceea ce monstrul este pentru natură.

Dar ce se va întâmpla dacă vom percepe, dincolo de imperativul social, un comandament religios? Nu are nici o importanță relația stabilită între cei doi termeni. Fie că interpretăm religia într-un fel ori în altul, fie că o considerăm socială prin esență sau prin accident, un lucru este cert, și anume acela că religia a jucat dintotdeauna un rol social. De altfel rolul acesta este extrem de complex, împrumutând pecetea timpurilor și locurilor în care ea se manifestă. În societățile asemenea societății noastre, religia are drept prim efect menținerea și întărirea exigențelor sociale. Deși religia poate tinde și chiar ajunge mult mai departe, limita ei minimă de acțiune este cel puțin sfera societății. Societatea instituie pedepse care pot lovi pe cei nevinovați, crușându-și vinovații; niciodată societatea nu recompensează; are planuri mari, dar se mulțumește cu puțin: și unde mai poți afla atunci balanța umană ce ar cântări cu bună măsură pedeapsa și răsplata? În același fel în care ideile

platoniciene ne dezvăluie drept desăvîrșită și completă realitatea pe care, de altfel, nu o percepem decât în imitațiile ei grosiere, și religia ne introduce într-un spațiu în care investițiile, legile și obiceiurile noastre marchează, de departe, punctele cele mai proeminente. Jos, pe pământ, ordinea este doar aproximativă, fiind instituită mai mult sau mai puțin artificial de către oameni; pe cînd dincolo, în ceruri, ordinea este perfectă și se realizează prin ea însăși. Religia reușește deci să acopere, în ochii noștri, intervalul dintre un comandament al societății și o lege a naturii, interval de ja îngustat de către obișnuințele simțului comun.

Iată-ne deci purtați către o aceeași comparație, deficitară sub multe aspecte, acceptabilă pentru problema pe care o urmărim acum. Membrii cetății se țin laolaltă asemenea celulelor unui organism. Obișnuința, slujită de inteligență și imaginație, introduce printre ei o anume disciplină ce imită de departe, prin solidaritatea stabilită între individualități distincte, unitatea unui organism cu celule anastomozate.

Încă o dată, totul concură la transformarea legii sociale într-o imitare a ordinii observate la nivelul lucrurilor. Luîndu-se în seamă doar pe sine însuși, fiecare dintre noi se simte în chip evident liber să-și urmeze gustul, dorința ori capriciul, nemăgîndindu-se la semenii. Dar nici nu se conturează bine această tendință interioară, că imediat survine o forță antagonistă, alcătuită din mulțimea forțelor sociale acumulate; și spre deosebire de mobilurile individuale, ce înclină fiecare înspre partea sa, forța aceasta va sfîrși într-o ordine nu fără analogie cu cea a fenomenelor naturale. Celula alcătuitoare a unui organism, devenită pentru un moment conștientă, și-ar dori în zadar să se elibereze de sub tutela întregului, căci imediat va fi adusă în mod necesar la ordinea cea bună. Individul ce aparține societății se poate îndoii, ba chiar poate înfrînge o necesitate ce o imită pe prima și la crearea căreia insul n-a contribuit poate, dar pe care o suportă în chip necesar. Sentimentul acestei necesități,

însoțit de conștiința posibilității de a i se sustrage, nu este altceva decât ceea ce numim îndeobște obligație. Astfel considerată, și luată în accepția ei cea mai obișnuită, obligația este pentru necesitate ceea ce obișnuința este pentru natură.

Ea nu este un simplu produs al unui „în afară”. Căci fiecare dintre noi aparține în egală măsură, atât sicși cât și societății. Și dacă a mea conștiință, operînd în profunzimea eului, îmi relevă, pe măsură ce se adîncește în mine însumi, o personalitate din ce în ce mai originală, incomensurabilă cu celelalte și deci inexprimabilă, la suprafața noastră înșine sîntem totuși într-o anume continuitate cu celelalte persoane asemănătoare între ele și unite printr-o disciplină ce instituie, între noi și ele o reciprocă dependență. Să fie oare, pentru eul nostru, instalarea în această parte socializată a sinelui, singura modalitate de a se atașa de ceva cu adevărat stabil? Probabil că așa ar fi, dacă nu ne-am putea sustrage și altfel unei vieți făcute din impulsuri, capricii și regrete. Doar dacă vom ști să căutăm în cea mai profundă intimitate a eului nostru vom afla poate un echilibru de o cu totul altă natură, mult mai de dorit decât echilibrul superficial. Plantele acvatice, cele care urcă la suprafață, sînt neîncetat purtate în voia curentului; frunzele lor ce se întîlnesc deasupra apei le dau, prin întreșeserea lor, o necesară stabilitate de suprafață. Mult mai stabile le sînt însă rădăcinile, bine înfipite în pămînt, care le susțin astfel în partea lor inferioară, ascunsă vederii. Pentru moment nu vom vorbi despre efortul prin care reușim să pătrundem în chiar profunzimile noastre. Căci deși posibil, faptul acesta este excepțional; și doar la suprafața sa, în punctul de inserție în trama țesută din toate celelalte personalități exteriorizate, eul nostru își află de obicei locul de alipire: însăși soliditatea lui stă în această solidaritate. Dar chiar în punctul în care se alipește, eul nostru este el însuși socializat. Iar obligația, pe care ne-o reprezentăm drept legătură între oameni, este cea care re-leagă pe fiecare dintre noi de el însuși.

Cu greu vom putea deci să reproșăm unei morale pur sociale neglijarea îndatoririlor individuale. Chiar dacă teoretic nu am fi obligați decît față de alți oameni, sîntem de fapt obligați față de noi înșine, de vreme ce solidaritatea socială nu există decît din clipa în care eului individual al fiecăruia dintre noi i se suprapune un eu social. Cultivarea „eului social” reprezintă esența obligației noastre față de societate. Dacă din societate ceva n-ar pătrunde în noi înșine, aceasta nu ar mai avea nici o influență asupra-ne; și doar rareori am tinde către societate, ne-am fi suficienți nouă înșine, dacă am afla-o prezentă și întreagă în noi. Prezența ei este mai mult sau mai puțin accentuată, în funcție de indivizi: dar nici unul dintre noi nu va fi capabil să se desprindă de societate în chip absolut. De altfel, nimeni nu și-ar dori acest lucru, pentru că fiecare dintre noi simte cea mai mare parte a puterii sale venindu-i dinspre societate, simte că datorează exigențelor permanent înnoite ale vieții sociale tensiunea neîntreruptă a energiei sale și constanta direcționare a efortului, care asigură activității insului cel mai înalt randament. Și chiar dacă ar dori cineva să ne desprindă de societate, nu va reuși să-și îndeplinească gîndul, întrucît memoria și imaginația sa trăiesc din ceea ce societatea a pus în ele, întrucît sufletul societății este immanent limbii pe care o vorbește chiar dacă se află într-o deplină singurătate, chiar dacă numai gîndește: căci insul nu va înceta să-și vorbească sieși. Am încerca în zadar să ne reprezentăm un individ rupt de orice formă a vieții sociale. Chiar sub aspect material, Robinson, aflat pe insula lui, păstrează contactul cu ceilalți oameni, pentru că obiectele fabricate salvate din naufragiu, fără de care nu s-ar fi descurcat, îl mențin în ordinea civilizației, deci a societății. Îi este însă mult mai necesar un contact moral, pentru că s-ar fi lăsat repede copleșit de disperare dacă ar fi opus dificultăților mereu renăscînde doar o forță individuală ale cărei limite le percepea cu acuitate. Își va afla deci energia necesară în societatea căreia îi rămîne în chip ideal atașat; în

acest fel, deși nu o vede direct, ea este cea care îl primește: dacă eul individual menține viu și prezent eul social, va face, deși izolat, tot ceea ce ar face dacă ar beneficia de încurajarea și chiar de sprijinul unei societăți întregi. Cei condamnați de circumstanțe la o temporară solitudine și care nu-și pot afla în ei înșiși resursele unei vieți interioare profunde știu prea bine cât îi costă să „se lase pe tînjeală”, adică să nu-și fixeze eul individual la nivelul prescris de eul social. Vor trebui deci să-l întrețină pe acesta din urmă, pentru a nu fi cu nimic diminuată severitatea sa față de eul individual. La nevoie, ei vor căuta pentru eul social un punct de sprijin material și artificial. Ne amintim cu toții de pădurarul lui Kipling, singur într-o cabană pierdută în mijlocul unei păduri din India. În fiecare seară îmbrăca hainele de gală pentru a se așeza la cină, „temîndu-se să nu-și piardă, în izolare, respectul pentru sine însuși”¹.

Nu vom ajunge într-acolo încît să spunem, ca Adam Smith, că acest eu social este „spectatorul imparțial” care trebuie identificat cu conștiința morală, cea care ne furnizează o stare de satisfacție sau de disconfort față de noi înșine în funcție de impresiunile sale, bune sau rele. Sentimentelor morale noi le vom afla surse mult mai profunde. În acest loc, limbajul adună laolaltă, sub același nume, lucruri mult diferite: ce anume pot avea în comun remușcările unui asasin cu regretele îndărătnice și torturante care ne încearcă atunci cînd am rănit un amor-propiu sau cînd am fost nedrepti cu un copil? A înșela încrederea unui suflet inocent care tocmai se deschide vieții este una dintre cele mai mari crime pentru o anumită conștiință ce pare a nu păstra un simț al proporțiilor tocmai pentru că nu în societate și-a aflat ea etalonul, instrumentele și metodele de măsurare.

Însă nu acest tip de conștiință este cel care se manifestă în mod obișnuit; de altfel, conștiința este mai mult sau mai puțin delicată, variind de la o persoană la alta. Dar în general verdictul conștiinței este cel care face din eu – un eu social.

Și tot în general, angosta morală este o perturbare a raporturilor între eul social și eul individual. Analizați simțămîntul de remușcare care încearcă sufletul unui mare criminal. Îl veți putea confunda ușor cu teama de pedeapsă, pentru că sînt în joc cele mai minuțioase precauții, neîncetat completate și înnoite, inventate spre a ascunde crima ori spre a pune în siguranță vinovatul. În orice clipă terorizează însă neliniștitorul gînd al unui posibil amănunt neglijat, grație căruia justiția va putea afla indiciul revelator. Dar să privim situația mai îndeaproape: pentru omul nostru nu se pune atît problema evitării pedepsei, cît cea a ștergerii trecutului, a viețuirii în continuare ca și cum crima n-ar fi fost niciodată săvîrșită. Atunci cînd nimeni nu știe despre un lucru că este, e ca și cum n-ar fi cu adevărat. Încercînd să-nlătore orice cunoaștere posibilă pe care ar putea-o avea o conștiință omenească, criminalul încearcă, de fapt, să-și anuleze propria-i crimă. Subzistă însă propria lui cunoaștere, care îl împinge din ce în ce mai puternic în afara acestei societăți în interiorul căreia el sperase să se mențină ștergînd cu grijă urmele crimei sale. Semenii îi mai acordă încă respectul cuvenit celui ce era, dar nu mai este: societatea nu i se mai adresează lui, ca atare, ci unui alt individ. Iar el, cel care știe bine ce este, se va simți mai izolat printre oameni decît dacă s-ar fi aflat în mijlocul unei insule pustii; pentru că solitudinea i-ar fi adus în preajmă, înconjurîndu-l și susținîndu-l, imaginea societății. Acum însă, el se simte rupt atît față de imagine cît și de lucrul însuși. Nu se va reintegra în societate decît mărturisindu-și crima: va fi tratat, desigur așa cum merită, dar atunci ceilalți i se vor adresa din nou lui, și nicidecum unui altuia. Își va relua astfel colaborarea cu semenii. Va fi pedepsit de ei dar, alăturîndu-li-se lor, va fi într-un anume sens autorul propriei condamnări; astfel, o parte a persoanei sale, cea mai bună, va scăpa de pedeapsă. Acesta este mecanismul forței ce-l va determina pe criminal să se autodenunțe. Cîteodată, fără a ajunge chiar aici, el își va mărturisi

fapta unui prieten sau vreunui om cinstit. Reintrînd astfel în ordinea adevărului, chiar dacă nu în fața tuturor, cel puțin pentru unul dintre cei apropiați, el se va atașa de societate într-un punct oarecare, printr-un fir trainic; și, deși nu se va reintegra propriu-zis în societate, se va simți cel puțin alături, aproape de ea, nemaifiindu-i străină. În orice caz, nu va rupe complet legătura cu societatea, și nici cu ceea ce el poartă în sine din societate.

Ruptura aceasta violentă este necesară spre a dezvălui cu claritate aderența insului la societate. În vremurile obișnuite, mai curînd ne conformăm obligațiilor noastre decît ne gîndim la ele. Dacă ar trebui să evocăm de fiecare dată ideea respectivei obligații, să-i enunțăm formula, ar fi extrem de obositor să ne facem datoria. Obișnuința este suficientă, și de cele mai multe ori nu trebuie decît să ne supunem ei spre a da societății ceea ce așteaptă de la noi. Obișnuința a simplificat lucrurile într-un chip aparte, intercalînd o serie intermediară între noi și ea: avem o familie, exersăm o profesiune, o meserie. Aparținem comunei noastre, cartierului nostru, departamentului nostru; și acolo unde inserția grupului în societate este perfectă, faptul ne este îndeajuns, la nevoie, pentru a putea considera că, îndeplinindu-ne datoria față de grup, ne-am plătit datoria față de societate în întregul ei. Societatea ocupă zona periferiei: individul se situează în centru. De la centru înspre periferie aflăm dispuse, în cercuri concentrice din ce în ce mai vaste, diverse grupuri sociale cărora le aparține individul. De la periferie înspre centru, pe măsură ce se restrînge cercul, obligațiile se adaugă una alteia și individul se află în cele din urmă pus în fața unui ansamblu de îndatoriri. Avansînd astfel, îndatorirea sporește; dar, fapt paradoxal, ea este mai puțin abstractă și, cu atît mai mult, mai bine primită. Devenită pe deplin concretă, ea coincide cu o tendință, atît de obișnuită încît o considerăm chiar naturală, de a juca în societate rolul pe care ni-l circumscrie locul ocupat de noi. Atîta vreme cît ne lăsăm purtați de

această tendință, nici măcar nu o resimțim ca atare. Ea ni se dezvăluie ca necesară, asemeni oricărei obișnuințe profunde, doar dacă ne îndepărtăm de ea.

Societatea este cea care trasează individului programul existenței cotidiene. Putem trăi în familie, ne putem exersa profesia, ne putem ocupa de miile de griji ale vieții de zi cu zi, ne putem face cumpărăturile, ne putem plimba aiurea pe străzi ori rămîne acasă fără să ne supunem prescripțiilor, fără să ascultăm de obligații. În orice clipă se impune însă o opțiune; alegem în mod natural ceea ce este conform regulii. De obicei nu conștientizăm acest fapt, de vreme ce nu depunem nici un efort împlinindu-l. Societatea este cea care a schițat o cale largă: noi o aflăm deschisă dinaintea noastră și o urmăm; e nevoie de mult mai multă inițiativă pentru a o lua peste câmpuri. Astfel înțeleasă, datoria se îndeplinește de cele mai multe ori în mod automat; și dacă vom avea în vedere situațiile cele mai frecvente, însăși supunerea la datorie se va defini drept un abandon ori o pasivă delăsare. Dar atunci de unde apare ideea că supunerea este, din contra, o stare de tensiune, datoria însăși fiind percepută drept ceva dur și inflexibil? Sigur că există situații în care ascultarea implică un efort asupra sinelui. Dar aceste cazuri sînt excepționale; le remarcăm însă, tocmai pentru că sînt însoțite de o conștiință intensă, așa cum apare ea în orice moment de ezitare. De fapt, conștiința este ezitarea însăși, actul care se declanșează de la sine și care trece aproape neobservat. Atunci, în virtutea solidarității obligațiilor noastre, și în măsura în care întregul datoriei este imanent fiecăreia dintre părțile lui, toate îndatoririle capătă nuanța în care s-a colorat în mod excepțional una sau alta dintre ele. Din punct de vedere practic nu aflăm aici nici un inconvenient; ba există chiar o serie de avantaje dacă adoptăm această interpretare. În fond, oricît de firesc ne-am împlini o datorie, putem afla în noi înșine urma unei rezistențe; și este chiar foarte util să ne așteptăm la **ivirea** acestei rezistențe, și să nu considerăm drept gata stabilit

faptul că este ușor să rămii un soț bun, bun cetățean, lucrător conștiincios, în fine, un om cinstit. Există de altfel un mare procent de adevăr în opinia aceasta: pentru că, dacă este relativ ușor să ne menținem în cadrul social, a fost totuși necesar să ne integrăm lui mai întâi, iar inserția este cea care necesită un anumit efort. Dovadă este indisciplina naturală a copilului ori necesitatea educației. Este deci absolut just să se țină seama, pentru fiecare individ, de consimțământul virtual dat ansamblului obligațiilor sale, chiar dacă ulterior nu va mai lua în discuție pe fiecare dintre ele. Călărețul nu trebuie decît să se lase purtat; dar trebuie să-și strunească totodată calul. La fel stau lucrurile și pentru individul aflat față în față cu societatea. Într-un anumit sens ar fi fals, iar în toate sensurile ar fi periculos să spunem că datoria poate fi îndeplinită în mod automat. Să notăm deci, cu titlul de maximă practică, faptul că supunerea la datorie este o rezistență față de sine însuși.

Dar una este o recomandare și cu totul altceva o explicație. Atîta vreme cît, spre a ne da seama de faptul obligației, de esența și originea sa, presupunem supunerea la datorie drept un efort față de sine însuși, o stare de tensiune ori de contradicție, comitem una dintre erorile psihologice ce a viciat multe dintre teoriile noastre morale. În acest mod s-a ivit o serie întreagă de dificultăți artificiale, de probleme care ridică filosofii unii împotriva altora, dar pe care, la o bună analiză a termenilor, le vom vedea estompîndu-se pînă la dispariție. Obligația nu este deloc un fapt unic, de nemăsurat în raport cu celelalte, ridicîndu-se deasupra tuturor ca o apariție misterioasă. Dacă un număr deloc neglijabil de filosofi, mai ales cei ce-l urmează pe Kant, au considerat-o astfel, eroarea lor se datorează confuziei între sentimentul obligației – stare liniștită înrudită cu înclinația – și zbuciumul la care sîntem uneori supuși pentru a reuși să depășim ceea ce se opunea obligației respective.

La sfîrșitul unei crize reumatice putem resimți o oarecare dificultate, adică durere, în a ne mișca mușchii și articulațiile.

Aceasta este senzația globală a unei rezistențe opuse de către organe. Puțin câte puțin, ea descrește și va sfîrși prin a se pierde în conștiința pe care o avem despre mișcările noastre din momentele de bunăstare și sănătate. Putem totuși admite că senzația respectivă este în continuare acolo, în stare născîndă ori mai curînd pe punctul de a dispăre, și că ea pîndește doar o ocazie favorabilă spre a putea spori în intensitate; pentru că este firesc să ne așteptăm permanent la crize atunci cînd sîntem reumatici. Dar ce-am putea răspunde celui care n-ar vedea în senzația noastră obișnuită de a mișca brațele și picioarele decît atenuarea unei dureri și care va defini facultatea locomotorie drept un efort de rezistență la dificultățile de ordin reumatic? În acest fel, el va renunța să dea seama de obișnuințele motrice; fiecare dintre acestea implică o combinație particulară de mișcări și nu poate fi înțeleasă decît prin ea însăși. Facultatea generală de a merge, de a alerga, de a-și mișca trupul, nu este decît suma acestor obișnuințe elementare, fiecare dintre ele oglindindu-și propria explicație în mișcările speciale pe care le dezvoltă. Dar considerînd această facultate doar în mod global și erijînd-o, de altfel, într-o forță contra-pusă unei rezistențe, nu facem decît să dăm, în mod necesar, dreptul la existență, alături de ea, unei alte entități considerate în sine: reumatismul. Se pare că o croare de același fel au comis și mulți dintre cei care au speculat pe marginea obligației. Avem mii de obligații aparte, fiecare dintre ele necesitînd propria-i explicație specifică. Este natural, sau mai curînd obișnuit, să ne supunem tuturor. În cazuri excepționale, ne vom abate de la una dintre ele, îi vom rezista: doar dacă vom rezista acestei rezistențe se va declanșa o stare de tensiune ori de contradicție. Aceasta este rigiditatea pe care o exteriorizăm de cîte ori împrumutăm datoriei un aspect atît de sever.

La același lucru se gîndesc și acei filosofi care cred că pot afla rezolvarea obligației în elemente raționale. Pentru a rezista rezistenței, pentru a ne păstra pe calea cea dreaptă atunci

cînd ne dă tîrcoale dorința, pasiunea ori interesul, trebuie în mod necesar să ne furnizăm nouă înșine motivații suficiente. Chiar dacă dorinței străine și vinovate i-am contra-pus o altă dorință, aceasta din urmă, suscitată de voință, nu s-a putut ivi decît la chemarea unei idei. Pe scurt, o ființă inteligentă se înstăpînește asupra sa prin intermediul inteligenței. Dar din faptul că revine la datorie pe căi raționale nu decurge în mod necesar că datoria ține și ea de ordinea rațiunii. Vom reveni ulterior asupra acestui punct, căci nu intenționăm să abordăm deocamdată teoriile morale. Vom spunc numai că tendința naturală ori dobîndită este altceva decît metoda necesar rațională de care se folosește o ființă rațională pentru a-și afla forța și pentru a se putea împotrivi la ceea ce i se opune. În acest din urmă caz, tendința eclipsată poate oricînd să reapară; și totul se petrece atunci ca și cum am fi reușit, urmînd această metodă, să reconstruim tendința însăși. În realitate, n-am făcut decît să îndepărtăm ceea ce o perturbă ori o împiedică chiar să se manifeste. Se observă cu ușurință o aceeași situație și în practică: fie că explicăm un fapt într-un fel sau altul, faptul este acolo, reușita fiindu-ne și ea prezentă. Și spre a reuși, este poate mai bine să ne închipuim că lucrurile se întîmplă după prima dintre manierele enunțate mai sus. Dar a postula că astfel se întîmplă în mod efectiv, ar însemna să falsificăm teoria obligației. Și oare nu tocmai așa se întîmplă celor mai mulți dintre filosofi?

Să nu ne înșelăm însă asupra gîndirii noastre. Chiar dacă urmărim un anumit aspect al moralei, așa cum am procedat pînă acum, vom constata multe luări de poziție diferite în ceea ce privește morala. Acestea jalonează intervalul dintre două atitudini sau mai curînd între două obișnuințe extreme, și anume: parcurgerea atît de firească a căilor trasate de societate, încît cu greu le mai remarcăm ca fiind drept ceea ce sînt și, din contra, ezitarea și deliberarea asupra drumului pe care-l vom urma, asupra punctului spre care ne vom îndrepta, asupra traseelor dus-întors pe care le vom străbate, angajîndu-ne succesiv

pe mai multe dintre ele. În cel de-al doilea caz se ivesc noi probleme, mai des sau mai rar întâlnite. Și chiar acolo unde datoria este bine conturată, tot apar o serie de nuanțe în faptul împlinirii ei. Mai întâi, prima atitudine este proprie majorității indivizilor și probabil că este atitudinea generală în societățile inferioare. Și apoi, putem raționa mult și bine asupra fiecărui caz particular, îi putem formula maxima, enunța principiul, deduce consecințele: dar dacă dorința ori pasiunea se afirmă, dacă tentația este puternică, dacă vom cădea pradă ei și în același timp ne vom și redresa, unde mai stă atunci resortul? Se afirmă o forță pe care am numit-o „întregul obligației”: extract concentrat, chintesența miilor de obișnuințe speciale prin care ne-am legat să ne supunem miilor de exigențe particulare ale vieții sociale. Forța nu este de fapt nici una, nici cealaltă; și dacă ea va vorbi, înseamnă că va dori să acționezi, și va spune: „Trebuie pentru că trebuie.” Din acea clipă, lucrarea inteligenței, și anume cîntărirea motivațiilor, compararea maximelor, urcarea înspre principii, este deja folosită spre a pune mai multă coerență logică într-o conduită supusă, prin definiție, exigențelor sociale: dar însăși obligația ține de această exigență socială. Niciodată, în clipele cînd tentația ne încearcă, nu ne vom putea sacrifica interesele, pasiunile ori vanitățile unei exigențe dată de coerența logică. În fond, la ființele raționale, rațiunea intervine ca factor regulator tocmai pentru ca să asigure coerența între regulile sau maximele obligatorii; de aceea, filosofia a putut vedea în ea un principiu al obligației. Iată ce înseamnă să crezi că volanul este acela care mișcă mașina.

De altfel, exigențele sociale se completează unele pe altele. Chiar individul a cărui cinste este cel mai puțin raționalizată și, dacă mă pot exprima astfel, extrem de rutinată, își pune într-o bună ordine rațională conduita, corelîndu-se cu exigențele logic coerente între ele. Aș dori să pot spune că această logică este o achiziție tardivă a societăților. Coordonarea lo-

gică este în mod esențial economic; dintr-un ansamblu, ea extrage mai întâi, în mare, anumite principii, iar apoi exclude din respectivul ansamblu tot ceea ce nu face dovada unei bune supunerii la principiile alese. Din contra, natura este supra-abundentă. Cu cât o societate este mai aproape de natură, cu atât este mai mare locul accidentalului, al incoerentului. La primitivi aflăm multe interdicții precum și prescripții care sînt explicate prin vagi asociații de idei, prin superstiție ori prin automatism. Sigur că ele nu sînt inutile, de vreme ce supunerea tuturor la cîteva reguli, fie ele absurde, asigură o mai mare coeziune întregii societăți. Însă utilitatea regulii îi apare ulterior numai prin rîcoșeu, din aceea că regula respectivă este ascultată, urmată ca atare. Prescripțiile și interdicțiile care au o anume valoare în ele însele sînt cele care vizează pozitiv conservarea ori bunăstarea societății. Și desigur că nu ușor s-au desprins de celelalte, supraviețuindu-le. Astfel, exigențele sociale s-au coordonat între ele, subordonîndu-se principiilor. Dar ce contează! Logica pătrunde oricum în societățile actuale, încît pînă și cel care nu raționează asupra conduitei sale va putea trăi în chip rezonabil, cu singura condiție de a se conforma acestor principii.

Însă esența obligației este cu totul alta decît o exigență a rațiunii. Doar acest adevăr am voit să-l sugerăm pînă acum. Expunerea noastră va corespunde, credem, din ce în ce mai mult realității, în măsura în care vom aduce în discuție societăți mai puțin evolute, conștiințe mai rudimentare. Și, din contra, ar risca să rămînă o descripție schematică dacă ne vom limita la conștiința normală, așa cum o aflăm astăzi în orice individ onorabil. Dar tocmai pentru că avem în vedere o complicație singulară de sentimente, idei și tendințe care se întrepătrund, nu vom evita analizele artificiale și sintezele arbitrare decît dacă vom dispune de o schemă ce cuprinde în sine esențialul. Este schema pe care tocmai am încercat să o conturăm. Încercați să vă reprezentați obligația ca apăsînd asupra voinței în

felul unei obișnuințe, fiecare obligație aducînd cu sine întreaga greutate acumulată a tuturor celorlalte obligații și folosindu-se astfel, spre a-și spori greutatea exercitată, de întreaga masă a ansamblului. Veți obține în acest fel chiar întregul obligației, așa cum apare el unei conștiințe morale simple, elementare. Acesta este esențialul la care, la rigoare, s-ar putea reduce obligația, chiar și acolo unde atinge cel mai înalt grad de complexitate.

Observăm deci în ce moment și în ce sens – atît de puțin kantian – obligația elementară capătă forma unui „imperativ categoric”. Vom fi, desigur, nedumeriți că am putut descoperi exemple de un astfel de imperativ categoric în chiar viața cotidiană. Consemnul militar, care este un ordin nemotivat, ce nu admite replică, spune bine ceea ce spune: „trebuie pentru că trebuie.” Putem să nu-i furnizăm soldatului nici o motivație, el tot își va imagina una pentru sine. Dacă voim un caz de imperativ categoric pur, va trebui să-l construim *a priori*, sau, cel puțin, să stilizăm experiența. Să ne gîndim la o furnică ce-ar dobîndi pentru o clipă conștiință și care ar judeca exact atunci cît de mult greșește ea lucrînd fără odihnă pentru toate celelalte. Veleitățile ei de lenevic nu vor dura decît cîteva secunde, exact timpul în care se iscase fulgurația inteligenței. Și în ultima secundă, atunci cînd instinctul, ocupîndu-și locul prim cuvenit, o va pune brusc în fața îndatoririi ei, inteligența se va fi resorbit deja în instinct spunînd, în chip de adio: trebuie pentru că trebuie. Acest „trebuie pentru că trebuie” nu va fi decît conștiința bruscă a unei tracțiuni suportate – tracțiune care se va relua, întinzînd din nou firul abia destins. Un același comandament va răsuna și în auzul somnambulului care se pregătește, care începe chiar să iasă din visul în care joacă rolul principal: dacă ar recădea brusc în somn, un imperativ categoric va exprima în cuvinte inevitabilitatea întoarcerii, deci exact gîndul ivit în reflecție și imediat dispărut. Pe scurt, un imperativ categoric este de natură instinctivă ori ține de som-

nambulism: jucat ca atare în stare normală, reprezentat ca atare **dacă** reflecția este trează mai mult timp spre a reuși să-l formuleze, dar nu îndeajuns pentru a-i afla motivațiile. Atunci, nu este evident faptul că la o ființă rațională un imperativ va tinde cu atât mai mult să ia forma categorică cu cât activitatea desfășurată, chiar și cea inteligentă, tinde dinainte să ia o formă instinctivă? Dar o activitate care, deși inițial inteligentă, se orientează către o imitare a instinctului, este în mod precis ceea ce numim la om obișnuința. Și obișnuința cea mai puternică, cea a cărei forță este alcătuită din toate forțele acumulate ale tuturor obișnuințelor sociale, elementare, este în chip necesar tocmai aceea care imită cel mai bine instinctul. Să fie surprinzător faptul că, în scurtul moment care separă obligația doar trăită de cea pe deplin reprezentată și justificată de tot felul de motivații, obligația capătă de fapt forma imperativului categoric „trebuie pentru că trebuie”?

Să considerăm două linii divergente de evoluție și societățile situate la extremitățile fiecăreia. Tipul de societate ce ne va apărea drept cel mai natural va fi, în mod evident, tipul instinctiv: legătura ce ține laolaltă albinele unui stup seamănă mult mai bine cu cea care reunește, coordonând și subordonând unele celorlalte, celulele unui organism. Să admitem pentru o clipă că natura ar fi voit să obțină, la extremitatea celeilalte linii de evoluție, societăți în care să se ofere posibilitatea alegerii individuale libere: natura ar fi procedat în așa fel încât inteligența să obțină aici rezultate comparabile, sub aspectul regularității lor, cu cele obținute de instinct în cadrul primei societăți; de aceea, ar fi recurs la obișnuință. Fiecare dintre aceste obișnuințe, pe care le-am putea numi „morale”, va fi contingentă. Însă ansamblul lor, și anume obișnuința de a contracta aceste obișnuințe, fiind chiar la temeiul acestor societăți și condiționându-le existența, va avea o forță comparabilă cu cea a instinctului, sub aspectul intensității și regularității. Aici aflăm cu exactitate chiar ceea ce noi am desemnat drept „întregul obliga-

ției". Nu va fi deci vorba decît despre societăți umane așa cum sînt ele abia eliberate de sub tutela naturii. Sînt deci în joc societățile primitive și elementare. Societatea umană poate progresa mult și bine, se poate complica și spiritualiza oricît: statutul temeiului ei va rămîne același sau, mai curînd, ceea ce se va păstra va fi intenția naturii.

În acest mod s-au petrecut lucrurile. Fără a intra acum în amănunte asupra unei probleme de care ne-am ocupat în altă parte, să spunem doar că inteligența și instinctul sînt forme de conștiință care au trebuit să se întrepătrundă în stare rudimentară și să se disocieze pe măsură ce s-au dezvoltat. Această dezvoltare s-a săvîrșit urmînd cele două mari linii de evoluție a vieții animale, cu artropodele și vertebratele. La capătul primei serii evolutive aflăm instinctul insectelor, în special cel al himenopterelor; iar cea de-a doua linie evolutivă se încheie cu inteligența umană.

Instinctul și inteligența au drept obiect esențial utilizarea instrumentelor: fie unelte inventate, deci variabile și impredictibile, fie organe furnizate de natură – deci imuabile. De altfel, instrumentul este destinat lucrului, iar munca este cu atît mai eficientă cu cît este mai specializată, deci mai bine divizată între lucrători cu diverse calificări, ce se completează reciproc. Astfel, viața socială – înțeleasă drept un vag ideal –, este immanentă atît instinctului, cît și inteligenței. Iar idealul acesta își află cea mai desăvîrșită împlinire fie în modelul stupului ori al mușuroiului de furnici, pe de o parte, fie în societățile umane, pe cealaltă parte. Dar fie umană, fie animală, o societate este o organizație: ea implică o coordonare și, în general, și o subordonare a elementelor unele față de altele. Societatea oferă astfel un ansamblu de legi sau reguli ce pot fi pur și simplu trăite sau reprezentate. Într-un stup ori într-un mușuroi, individul este ținut în munca lui prin chiar structura sa, iar organizația este relativ invariabilă; în timp ce societatea umană are o formă variabilă, deschisă oricărui fel de progres. Rezultă că în

primul caz fiecare regulă este impusă de către natură, fiind deci necesară; în cel de-al doilea caz, aflăm un singur lucru natural și anume necesitatea unei reguli. În cazul societății umane, cu cât ne vom adânci în căutarea rădăcinii obligațiilor diverse spre a atinge astfel obligația în genere, cu atât mai mult obligația va tinde să se transforme în necesitate, să se alăture de instinct în ceea ce are ea mai imperios. Aceasta nu înseamnă că nu ne vom înșela în chip grosolan dacă vom voi să raportăm o obligație particulară oarecare la instinct. Trebuie să spunem de fiecare dată că nici o obligație nu este de natură instinctivă, deci întregul obligației *ar fi fost* instinct doar dacă societățile umane ar fi fost, la rîndul lor, oarecum lipsite de variabilitate și de inteligență. În joc este un instinct virtual, asemenea celui pe care-l întâlnești la obișnuința de a vorbi. Căci morala unei societăți umane este comparabilă cu limba ei. Se pare că furnicile schimbă între ele o serie de semne, furnizate de însuși instinctul ce le îndeamnă să comunice într-un fel între ele. O limbă este, din contra, produsul uzajului. Nici în vocabular și nici în sintaxă, nu aflăm nimic ce ar putea fi considerat drept dat al naturii. Naturală este însă fapta vorbirii; iar semnele invariabile, de sorginte naturală, de care probabil că se servește o societate de insecte, reprezintă tocmai ceea ce ar fi fost propriul nostru limbaj dacă natura, acordîndu-ne facultatea de a vorbi, nu i-ar fi adăugat și funcțiunea de fabricare și utilizare a instrumentului respectiv, anume funcțiunea inventivă care este inteligența. Să ne raportăm permanent la ceea ce ar fi fost obligația dacă societatea umană ar fi fost nu inteligentă, ci instinctivă: nu vom explica astfel nici o obligație în particular, și chiar despre obligația în genere nu vom putea avansa decît o idee falsă. Și totuși, la această societate instinctivă va trebui să ne gîndim și s-o considerăm drept perechea societății inteligente, furnizînd-ne astfel un fir conducător în cercetările noastre asupra temeiurilor moralei.

Din acest punct de vedere, obligația își pierde caracterul specific, atașându-se celor mai generale fenomene ale vieții. Când elementele componente ale unui organism se deprind cu o riguroasă disciplină, oare mai putem spune că se simt obligate ori că se supun unui instinct social? Evident că nu; dar dacă acest organism cu greu poate fi considerat drept societate, stupul și mușuroiul sînt adevărate organisme, ale căror elemente sînt unite între ele prin legături invizibile. Iar instinctul social al furnicilor – adică forța în virtutea căreia lucrătorea, de exemplu, îndeplinește munca pentru care este destinată prin chiar structura ei – nu poate diferi în chip radical de cauza, oricare ar fi ea, în virtutea căreia fiecă țesut, orice celulă a corpului funcționează spre o mai mare bunăstare a întregului. Nici într-un caz, nici în celălalt, nu avem de-a face cu o obligație propriu-zisă, ci mai curînd cu o necesitate. Necesitatea aceasta însă o percepem în mod precis, cu claritate, în interiorul temeiului obligației morale; desigur, nu este vorba despre o necesitate reală, ci virtuală. O ființă nu se simte obligată decît dacă este liberă, iar orice obligație, separat considerată, implică faptul libertății. Este necesar însă să existe și obligații; și cu cît vom pătrunde mai adînc, dincolo de obligațiile particulare ce se află pe culme, înspre obligația în genere sau, cum spunem, către întregul obligației, cel aflat la bază, cu atît mai mult obligația ne va apare drept forma însăși pe care o alege necesitatea în sfera vieții, atunci cînd, spre a-și atinge unele scopuri, cere inteligență, opțiune – deci libertate.

Vom invoca din nou faptul că este vorba despre societățile umane extrem de simple, primitive ori cel puțin elementare. Fără nici o îndoială; dar, așa cum vom avea ocazia să notăm ulterior, civilizația diferă de etapa primitivă mai ales prin enorma cantitate de cunoștințe pe care le-a împrumutat, încă de la primul moment luminat al conștiinței sale, din mediul social în care ele se păstrau. În mare măsură naturalul este acoperit de cele dobîndite; cu toate acestea el persistă, aproape imuabil,

de-a lungul secolelor; obiceiurile și cunoștințele sînt departe de a impregna organismul și de a se transmite ereditar, așa cum ne-am fi putut imagina. Este adevărat că am putea considera acest natural ca fiind neglijabil în analiza obligației, dar numai dacă el ar fi dispărut cu totul sub avalanșa obișnuințelor dobîndite, adunate deasupra lui de-a lungul a secole întregi de civilizație. Darnaturalul se menține în bună stare și este extrem de viu chiar și în cele mai civilizate societăți. La el va trebui deci să ne raportăm ca să explicăm ceea ce am numit întregul obligației, și nu pentru a da seama de cutare obligație socială. Oricît de diferite ar fi societățile noastre civilizate de societatea căreia îi eram destinați în chip imediat prin chiar natura noastră, ele prezintă totuși o asemănare fundamentală cu aceasta din urmă.

În fond, societățile civilizate sînt și ele societăți închise. Ele pot fi cu prisosință mai vaste decît micile grupuri către care am fost purtați instinctiv, și pe care un același instinct ar tinde să le reconstituie și astăzi dacă ar dispărea din mediul social toate achizițiile sociale și spirituale laolaltă depozitate acolo. Dar și societățile civilizate au drept esență înțelegerea de fiecă clipă pentru un anumit număr de indivizi, precum și excluderea altora. Spuneam mai sus că înlăuntrul obligației morale aflăm exigența socială. Dar despre ce societate anume era vorba? Să fie în joc societatea deschisă reprezentată de întreaga umanitate? Nu vom trece ușor peste această întrebare, la fel cum de obicei nu se elucidează cu ușurință problema datoriei omului față de semenii lui. Ne vom păstra, cu prudență, în planul nedeterminatului. Ne abținem să afirmăm, dar vom totuși să sugerăm că „societatea umană” este încă de pe acum realizată. Și este bine să sugerăm acest fapt, întrucît avem incontestabile datorii față de om într-atît întrucît este om (deși ele au o cu totul altă origine, așa cum vom vedea ulterior), și am risca să le diminuăm raportîndu-le în chip radical la datoriile pe care le avem față de concetățenii noștri. Acțiunea își află

deci o bună justificare. O filosofie morală care nu accentuează această distincție se află alături de adevăr: analizele ei vor fi în mod necesar false. Dar când postulăm datoria de a respecta viața și proprietatea celui alt drept exigență fundamentală a vieții sociale, despre ce societate anume vorbim? Pentru a răspunde este suficient să ne gândim la ceea ce se întâmplă în timp de război. Crima, jaful, perfidia, fraudă și minciuna, nu numai că devin permise, sînt chiar meritorii. Beligeranții vor putea spune asemenea vrăjitoarelor lui *Macheth*: „Fair is foul, and foul is fair.” Ar fi toate acestea posibile, transformarea s-ar instala cu atîta ușurință, generală și instantanee, dacă societatea ar fi recomandat cu adevărat o anume atitudine a omului față de om? Oh, știm prea bine ce spune societatea (dar repet, ea are motivele ei să rostască astfel); dar pentru a ști ceea ce gîndește și voiește societatea nu trebuie să o ascuți prea mult, e suficient să privești faptele ei. Ea spune că datoriile de ea definite sînt, în principiu, datorii față de umanitate dar că, în circumstanțe excepționale, din nefericire inevitabile, aplicarea acestor datorii se trezește deodată suspendată. Dacă nu s-ar exprima astfel, societatea ar închide calca evoluției unei alte morale, care nu decurge în mod direct de la ea, dar pe care are tot interesul să o menajeze. Pe de altă parte, este în bună concordanță cu obișnuințele spiritului nostru de a considera drept anormal tot ceea ce este rar și excepțional, chiar boala, de exemplu. Dar boala este la fel de normală ca și sănătatea care, privită dintr-un anumit punct de vedere, apare ca rezultat al unui efort constant de a preveni boala ori de a o îndepărta. La fel, pacea a fost dintotdeauna o pregătire pentru apărare sau chiar pentru atac, oricum o pregătire pentru război. Datoriile noastre sociale vizează coeziunea socială; și de bine, de rău, ele ne formează o atitudine, care e disciplina în fața inamicului. Aceasta înseamnă că omul chemat spre a fi disciplinat de societate poate fi mult și bine îmbogățit cu toate cele acumulate în interiorul ei de-a lungul secolelor de civilizație: societatea

are nevoie și de instinctul primitiv, pe care știe să-l îmbrace într-un strai grosolan dar bine lustruit. Pe scurt, instinctul social, observat ca temei al obligației sociale, vizează întotdeauna – instinctul fiind relativ imuabil – o societate închisă, oricât de vastă ar fi ea. Este, desigur, disimulat sub masca unei alte morale; dar prin chiar acest fapt el o susține și îi împrumută ceva din puterea lui, și anume tocmai caracterul lui imperios. Dar instinctul în sine nu vizează umanitatea. Între o noțiune, oricât de cuprinzătoare ar fi ea, și umanitate, se află întreagă distanța dintre finit și infinit, dintre închis și deschis. Ne place să spunem că însușirea virtuților civice se petrece în familie și, în același fel, iubindu-ne patria, ne deprindem să iubim genul uman. Simpatia noastră s-ar lărgi astfel printr-un progres continuu, ar crește rămânând de fapt aceeași, și ar sfârși prin a cuprinde la sine întreaga umanitate. Acesta nu-i decât un raționament *a priori*, dezvoltat dintr-o concepție intelectualistă despre suflet. Constatăm că toate cele trei paliere pe care ne putem situa conțin un număr crescător de persoane, deci s-a conchis că sporirilor succesive ale obiectului iubit le-ar corespunde pur și simplu o dilatare progresivă a sentimentului. Ceea ce, de altfel, încurajează acest tip de raționament iluzoriu este faptul că, grație unei fericite întîlniri, prima parte a raționamentului se află într-o bună concordanță cu faptele: virtuțile domestice sînt cu adevărat legate de virtuțile civice, pentru simplul motiv că familia și societatea, intim legate dintru începuturi, au rămas în timp într-o strînsă conexiune. Dar între societatea în care trăim și umanitatea în genere există, și repetăm acest lucru, aceeași diferență pe care o aflăm între închis și deschis; căci diferența între cele două obiecte nu este o simplă diferență de grad, ci este o diferență de natură. Atunci ce rost mai are să comparăm, intrînd în sfera stărilor sufletești, cele două simțăminte: atașamentul față de patrie și iubirea pentru umanitate? Oare cine nu observă că de fapt coeziunea socială este datorată, în mare măsură, necesităților unei societăți de a se apăra împo-

triva celorlalte, și că, împotriva tuturor oamenilor, ne iubim doar semenii alături de care trăim? Astfel se dovedește a fi instinctul primitiv. Și el este în continuare acolo, fericit disimulat de multe câștiguri datorate civilizației. Dar și astăzi ne iubim încă în chip natural și direct părinții și concetățenii, în vreme ce iubirea pentru umanitate rămâne indirectă și dobândită. Către cei dintii ne orientăm direct, la cei de pe urmă nu ajungem decît după un ocol: căci doar prin Dumnezeu și în Dumnezeu religia cheamă omul la iubire pentru semenii. La fel, doar prin Rațiune și în Rațiunea din care ne împărtășim cu toții, filosofii ne orientează privirea înspre umanitate, arătîndu-ne astfel eminența demnității a persoanei umane, dreptul fiecăruia de a se bucura de respectul celorlalți. Nici într-un caz, și nici în celălalt, nu ajungem la umanitate decît prin intermediul unor etape, depășind familia și națiunea. Trebuie ca, printr-un salt, să ne găsim purtați mult mai departe de umanitatea însăși, atingînd-o astfel fără a o fi considerat drept scop în sine, depășind-o deci. Cînd vorbim în limbajul religiei ori al filosofiei, fie că în joc sînt simțămînte de iubire ori respect, o cu totul altă morală, un alt gen de obligație vine să se suprapună presiunii sociale. Pînă acum n-am discutat decît despre aceasta din urmă; a sosit momentul să ne ocupăm și de următoarea.

Am încercat să aflăm obligația pură. Pentru a o putea găsi, am fost nevoiți să reducem morala la cea mai simplă expresie a sa. În schimb, am reușit să vedem în ce anume constă obligația. Inconvenientul a fost enorma îngustare a moralei însăși. Dar aceasta nu înseamnă că tot ceea ce am fost nevoiți să lăsăm deoparte nu ar fi obligatoriu: ne putem imagina o datorie care să nu oblige? Putem concepe însă ceea ce este în chip primitiv și pur obligatoriu, adică exact ceea ce voim să spunem în continuare: obligația iradiază, se difuzează, este chiar pe cale să se absoarbă în altceva, care o transfigurează. Să vedem deci ce ar fi morala completă. Vom folosi aceeași

metodă și vom tinde înspre limită, de această dată cea superioară, nu cea inferioară.

Dintotdeauna s-au ivit oameni excepționali, întrupări ale acestei morale. Înaintea sfinților creștini, umanitatea a cunoscut înțelepții Greciei, profeții Israelului, arhații budismului, și mulți asemenea lor. Către ei vom purta întotdeauna această morală completă, pe care o vom numi absolută. Și chiar acest nume este caracteristic și instructiv. Și chiar acest nume ne face să presimțim o diferență de natură, nu doar de grad, între morala la care ne-am referit pînă în prezent și cea pe care tocmai o punem în discuție, între minim și maxim, între cele două limite, deci. În timp ce prima este cu atît mai pură, mai desăvîrșită, cu cît se lasă mai bine cuprinsă în formule impersonale, cea de-a doua, spre a fi pe deplin ea însăși, trebuie să se întrupeze într-o personalitate privilegiată care să devină un exemplu. Generalitatea primei morale ține de acceptarea universală a legii, pe cînd cea de-a doua își datorează generalitatea imitării comune a unui model.

Pentru ce au parte sfinții de atîția imitatori, pentru ce marile personalități au antrenat, în mersul lor, mulțimile? Fără să ceară nimic, obțin totul. Ei nu sînt nevoiți să-i înflăcăreze pe ceilalți: nu trebuie decît să existe, însăși existența lor fiind o chemare. Acesta este caracterul moralei absolute. În vreme ce obligația naturală este presiune ori constrîngere, în morala completă și perfectă aflăm chemarea.

Doar cei ce s-au aflat în preajma unei personalități morale au cunoscut natura acestei chemări. Dar fiecare dintre noi, în clipele în care preceptele obișnuite ale conduitei îi par insuficiente, s-a întrebât ce s-a așteptat de fapt de la el într-o ocazie ieșită din comun. Cu gîndul, ne aducem în preajma noastră, în acele clipe, fie o rudă, fie un prieten. Dar poate fi și un om pe care nu l-am întîlnit niciodată, a cărui viață ne este cunoscută doar din spusele altora, și la judecata căruia ne aducem, în plan imaginar, desigur, întreaga noastră conduită, temîndu-ne

de condamnarea lui, încrezându-ne în aprobările sale. Acest chip imaginar ar putea fi chiar o personalitate născută în noi, adusă la lumina conștiinței tocmai din străfundurile sufletului, și pe care o simțim îndeajuns de puternică spre a se înstăpîni cu totul asupra-ne, mai tîrziu, și căreia dorim să ne alăturăm pentru moment așa cum discipolul se așază cuminte lîngă învățător. De fapt, această personalitate se conturează din ziua în care am adoptat un model : dorința de asemănare, care este în mod ideal generatoarea unei forme de adoptat, este deja asemănarea însăși. Cuvîntul pe care ni-l asumăm este cel care a răsunit în noi asemenea ecoului. Este puțin importantă persoana. Să notăm numai că, în vreme ce prima morală avea cu atît mai multă putere cu cît se disocia mai bine în obligații impersonale, aceasta de pe urmă, din contra, risipită la început în precepte generale la care va adera inteligența noastră dar care nu reușesc să ne smintească voința, devine cu atît mai antrenantă cu cît multiplicitatea și generalitatea maximelor se topește mai bine în unitatea și individualitatea unui ins.

De unde îi vine lui toată această putere? Care îi este principiul de acțiune ce urmează aici obligații naturale sau, mai curînd, ce sfîrșește prin a o prelua cu sine? Pentru a-l afla, vom începe prin a răspunde la ceea ce ni se cere în mod tacit. Datoriile la care m-am referit pînă acum sînt cele impuse nouă de viața socială; ele ne obligă mai curînd față de cetate decît față de umanitate! Vom putea deci spune că această a doua morală, – dacă distingem în chip hotărît două – diferă de prima prin aceea că este umană, nu doar socială. Și nu ne-am înșela prea mult vorbind astfel. În fond, am văzut deja că nu ajungem la umanitate doar lărgind cetatea: între o morală socială și o morală umană diferența este de natură, nu de grad. Morala socială este acea morală anume la care ne gîndim de obicei cînd ne simțim obligați în mod natural. Dar dincolo de toate aceste îndatoriri bine delimitate, obișnuim să ne reprezentăm și altele, mai curînd vagi, suprapuse primelor. Devotament,

dăruire de sine, spirit de sacrificiu, milă, acestea sînt cuvintele care ne vin pe buze cînd ne gîndim la acele îndatoriri. Însă cel mai adesea ne gîndim oare și la altceva decît la cuvintele ca atare? Fără îndoială că nu, și ne dăm repede seama de această situație. Ne spunem că este îndeajunsă prezența formulei ca atare; ea își va afla mai apoi întreg sensul, ideea ce o va umple și o va transforma în act cînd se va ivi ocazia potrivită. Este adevărat că multora nu li se oferă această ocazie, sau acțiunea este pusă la păstrare pentru vremurile ce vor veni. La alții, voința se va cutremura puțin, dar atît de puțin încît comoția suportată va fi atribuită doar sporirii îndatoririi sociale, lărgită și împutînată în îndatorirea umană. Dar în situația în care formulele primesc în sine materia și materia se animă: o nouă viață se ivește acum, și simțim, înțelegem că stăm sub semnul unei alte morale. Vorbind aici despre iubirea de umanitate vom caracteriza neîndoielnic această altă morală. Și totuși, nu-i vom fi exprimat încă esența, întrucît iubirea de umanitate nu este un mobil suficient sieși, ce acționează în mod direct. Învățătorii celor tineri știu bine că nu învingi egoismul recomandînd pur și simplu „altruismul”. Se întîmplă chiar ca o inimă generoasă, nerăbdătoare de a se devota, să se afle dintr-o dată înghețată la auzul ideii că ea va lucra „pentru genul uman”. Obiectul este prea vast, efectul prea dispersat. Putem deci presupune că, dacă iubirea de umanitate este constitutivă acestei morale, ea este astfel asemenea necesității de a depăși un spațiu intermediar, și ea implicată în intenția de a atinge un anume punct. Într-un anumit sens, este același lucru; în altul este cu totul altceva. Dacă nu ne vom gîndi decît la intervalul respectiv și la numărul infinit de puncte de traversat pe rînd, unul cîte unul, ne vom descuraja dintru început, asemenea săgeții lui Zenon ; nu vom mai afla de altfel nici un interes, nici o tragere de inimă. Dar dacă vom sări peste interval, neavînd în vedere decît extremitatea sa sau vom privi chiar mai departe, vom fi îndeplinit cu ușurință un act simplu și în același timp vom fi

atins capătul unei multiplicități infinite căreia această simplicitate îi este echivalentul. Care este deci termenul, care este direcția efortului? Cu un cuvânt, cine ne-a cerut de fapt acest act?

Să definim mai întâi atitudinea morală a omului, anume a individului așa cum l-am considerat pînă acum. Omul de acest fel face corp comun cu societatea; și el, și ea, se lasă laolaltă cuprinși într-o aceeași datorie de conservare individuală și socială. Sînt orientați înspre ei înșiși. Sigur că nu întotdeauna interesul particular se acordă invariabil cu interesul general: cunoaștem dificultățile ce s-au ivit în calea moralei utilitare atunci cînd a încercat să stabilească drept principiu faptul că individul nu își poate căuta decît propriu-i bine, cînd a pretins că pe această cale se va ajunge la a voi binele celuiilalt. O ființă inteligentă, urmărindu-și interesul personal, va face de obicei cu totul altceva decît cele reclamate de interesul general. Dacă totuși morala utilitară se încăpățînează să tot apară într-o formă ori alta, aceasta se datorează faptului că ea nu este chiar de nesusținut; și ea se susține tocmai pentru că dincolo de activitatea inteligentă, ce va trebui să opteze între interesul personal și interesul celuiilalt, se află un substrat de activitate instinctivă pus în chip primitiv de către natură, substrat la nivelul căruia individualul și socialul aproape că se confundă. Celula trăiește pentru sine, dar în egală măsură și pentru organism, aducîndu-i și împrumutîndu-și propria-i vitalitate de la acesta din urmă. Dacă este nevoie, ea se va sacrifica pe sine întregului; și dacă ar fi fost conștientă și-ar fi spus, desigur, în acele clipe, că se sacrifică de fapt pentru ea însăși. Aceasta ar fi probabil și starea sufletească a unei furnici ce ar reflecta asupra propriei conduite. Ea își va simți activitatea legată de ceva intermediar între binele unui individ și binele mușuroiului. Or, tocmai acestui instinct fundamental i-am atașat noi obligația propriu-zisă: la origine, ea implică o stare de lucruri în care individual și social nu se disting unul de celălalt. De aceea,

putem spune că atitudinea căreia îi corespunde obligația propriu-zisă este cea a unui individ și a unei societăți aplecate asupra lor însele. Deodată individual și social, sufletul parcurge aici un cerc vicios; este închis.

Cealaltă atitudine aparține sufletului deschis. Dar ce lasă acest suflet să pătrundă în sine? Dacă vom spune că el cuprinde la sine umanitatea întreagă nu vom merge prea departe, ba nu vom merge nici măcar îndeajuns de departe, întrucât iubirea acestui suflet se va risipi și deasupra animalelor, plantelor, întregii naturi. Și totuși nimic din cele ce-l locuiesc astfel nu sînt suficiente spre a-i defini atitudinea, pentru că el se poate oricînd lipsi de toate acestea. Forma sufletului nu depinde deci de conținut. Iată, am populat respectivul suflet; putem la fel de bine să-l golim. Caritatea va subzista în insul care o poartă în sine chiar dacă el ar fi unicul locuitor al pămîntului.

Încă o dată, nu printr-o dilatare a sinelui se poate trece de la prima la cea de-a doua stare. O psihologie mult prea intelectualistă, ce urmează indicațiile limbajului, va defini stările sufletești prin obiectele cărora le corespund: iubirea de familie, iubirea de patrie, iubirea pentru umanitate. În aceste trei înclinații, ea va vedea un același sentiment supus unei progresive dilatări, înglobînd treptat un tot mai mare număr de persoane. Faptul că toate aceste stări sufletești se transpun în afară prin aceeași atitudine ori aceeași mișcare, că toate trei ne fac să *tindem către* ceva, ne-ar permite să le grupăm sub **semnul** aceluiași concept de iubire și să le exprimăm printr-un același cuvînt. Le vom distinge apoi numind cele trei obiecte, **din** ce în ce mai cuprinzătoare, la care se vor raporta **respectiv**ele stări sufletești. Toate acestea sînt suficiente, în fond, pentru a le desemna. Dar asta înseamnă și a le descrie? A le analiza? La o primă privire, percepem între primele două simțăminte pe de o parte, și cel de-al treilea, pe de altă parte, o diferență de natură. Primele implică actul alegerii, o excluziune deci: vor putea îndemna la luptă, nu exclud ura. Cel din urmă nu

este decît iubire. Primele urmează o cale dreaptă, odihnindu-se în obiectul ce le atrage. Cel de-al doilea însă nu cedează la simpla atracție exercitată de obiectul său; și nici măcar nu vizează vreun obiect. Acest simțămînt aparte privește mult mai departe și nu atinge umanitatea decît depășind-o. De fapt, are el cu adevărat un obiect propriu-zis? N-am făcut decît să ne întrebăm. Pentru moment, să ne limităm la constatarea că această atitudine a sufletului, ce este mai curînd o mișcare, își este suficientă sieși.

Se ridică însă o problemă în ceea ce privește această atitudine a sufletului, problemă deja rezolvată în celălalt caz. Căci sentimentul a fost voit în fond de către natură; observăm deci cum și de ce ne simțim datori să-l adoptăm. Dar atitudinea este dobîndită, ea necesitînd, și necesitînd dintotdeauna, un mare efort. Și atunci cum de oamenii care au fost modelele întrupate ale acestei atitudini au aflat și alți oameni, care să-i urmeze? Și care este forța ce face aici pereche cu presiunea socială? Nu mai avem nici o posibilitate de opțiune. Căci în afară de instinct și de obișnuință, doar sensibilitatea mai are acțiune directă asupra voinței. Impulsul exercitat de sentiment poate semăna îndeaproape obligației. Analizați patimile iubirii, mai ales la începuturile ei: oare plăcerea este cea vizată? Dar nu poate fi la fel de bine și suferința? Te afli poate în preajma unei tragedii ce tocmai ți se pregătește, o viață ratată, irosită în zadar, pierdută, știi, simți... dar nu contează! trebuie pentru că trebuie. Marea viclenie a pasiunii în stare născîndă este tocmai gestul ei de a parodia datoria. Dar nu este deloc necesar să ajungem pînă la pasiune. În cea mai cuminte emoție poate pătrunde o anumită exigență de acțiune, care diferă de obligația mai sus definită prin aceea că ea nu va întîlni rezistență și nu va impune decît consimțirea. Dar această emoție seamănă cu obligația în aceea că și una, și cealaltă, impun ceva. Nicăieri nu ne vom da mai bine seama de toate acestea decît acolo unde exigența își suspendă efectul practic, lăsîndu-ne răgazul de a

reflecta asupra-i și de a analiza cele de noi resimțite. O astfel de situație o aflăm atunci când ne încercăm o emoție muzicală, de exemplu. În timp ce ascultăm, ni se pare că nu am putea voi altceva în afara celor sugerate de muzică și că astfel am și acționa chiar, în mod natural și necesar, dacă nu ne-am mulțumi să ne odihnim după fapta săvârșită, ascultînd o partitură ori alta. În fiecare clipă sîntem ceea ce muzica respectivă exprimă, fie că ne induce simțăminte de bucurie, tristețe, milă ori simpatie. Și nu numai pe noi ne încercăm o astfel de stare, ci pe mulți alții, ba chiar pe toți ceilalți. Când muzica picură trist în sufletul nostru, umanitatea însăși, natura întrecagă plînge cu ea laolaltă. De fapt, muzica nu ne induce propriu-zis aceste sentimente; mai curînd noi sîntem cei introduși prin muzică într-o anume sferă afectivă, asemenea trecătorilor pe care i-am cuprinde, alături de noi, într-un dans. Astfel procedează deschizătorii de drumuri în morală. Pentru ei, viața are nebănuite rezonanțe în plan afectiv, ce s-ar putea ordona într-o nouă simfonie; și ne iau alături de ei în necuprinsul acestei muzici, pentru a o traduce în mișcare.

Prin exces de intelectualism, legăm sentimentul de un obiect oarecare, considerînd orice emoție drept repercusiunea unei reprezentări intelectuale în sfera sensibilității. Reluînd exemplul muzicii, vom spune că fiecare dintre noi știe că muzica provoacă emoții determinate, de bucurie, milă, tristețe, simpatie, că aceste emoții pot fi interne, iar pentru noi pot fi complete deși nu sînt alipite de nimic.

Vom răspunde că acesta este domeniul artei, nu al realității, că doar jocul este cel ce se face responsabil de simțirea noastră, că starea noastră sufletească este pur imaginativă. Și apoi, muzicianul ar mai fi putut suscita o atare emoție în sufletele noastre, sugerînd-o, fără a o cauza în chip direct, dacă noi nu am fi cunoscut deja respectiva emoție în viața reală, în acest din urmă caz ea fiind determinată de un obiect precis, artei nerămînîndu-i decît să desprindă emoția din înlănțuirea

ei cu obiectul? De am judeca astfel, ar însemna să uităm că bucuria, mila ori simpatia sînt doar cuvinte ce traduc generalitățile la care trebuie, pe drept cuvînt, să ne raportăm pentru a exprima cele generate în noi de muzică; dar ficce temă muzicală dă la iveală în noi simțăminte specifice, create doar de ea și numai în intimitatea acelei muzici anume, definite și delimitate de conturul însuși, unic în genul lui, al melodiei ori al simfoniei. Toate aceste simțăminte n-au fost deci extrase din viață, de către artă: noi sîntem cei care, spre a le traduce, sîntem obligați să aducem aproape sentimentul creat de artist și ceea ce îi seamănă în planul vicții. Dar să considerăm că stările sufletești ar fi cauzate efectiv de lucruri, și oarecum prefigurate în ele. Cele ce au fost voite de natura însăși le aflăm în număr oarecum determinat, deci limitat. Le recunoaștem prin aceea că sînt făcute pentru a îndemna la acțiuni ce vin în întîmpinarea unor anumite trebuințe. Din contra, celelalte stări sufletești sînt adevărate invenții, comparabile cu cele ale muzicianului, la originea cărora se află întotdeauna omul. Astfel, muntele a știut dintotdeauna să comunice celor ce-l contemplă anumite sentimente comparabile cu senzațiile, sentimente ce-i erau, la urma urmei, lui alipite. Dar Rousseau a știut să creeze o emoție nouă și originală contemplînd un munte. Mai tîrziu, o dată ce Rousseau a introdus-o în circulație, respectiva emoție a devenit curentă. Și astăzi la fel, tot Rousseau este cel ce ne face să încercăm acea emoție, mult mai puternică decît cea resimțită în fața muntelui însuși. Sigur că au existat motive pentru ca emoția aceasta, izvorită din sufletul lui Jean Jacques, să se alăture unui munte mai curînd decît oricărui alt obiect: sentimentele elementare, vecine senzației, provocate în mod direct de munte, trebuiau să se pună în acord cu noua emoție. Rousseau însă le-a adunat laolaltă: el e cel care a introdus aceste armonii simple, destinate să rămînă pentru totdeauna astfel, într-un timbru căruia i-a imprimat, printr-o adevărată faptă creatoare, nota fundamentală. O aceeași situație o aflăm

și în cazul iubirii pentru natura în genere. Dintotdeauna, natura a suscitât simțăminte aflate în imediata apropiere a senzațiilor ; ne-am delectat mereu cu prospețimea apei ori cu dulceața umbrarelor, în fine, cu tot ceea ce sugerează termenul „amoenus”, prin care romanii caracterizau farmecul vieții la țară. Însă o emoție nouă, creată de unii ori de alții, vine și folosește aceste note preexistente drept armonii, producând astfel ceva comparabil timbrului original al unui instrument nou: și anume ceea ce în spațiul nostru este cunoscut sub numele de sentiment al naturii. Nota fundamentală astfel introdusă ar fi putut fi alta, așa cum s-au petrecut lucrurile în Orient, în special în Japonia; și atunci, altul i-ar fi fost timbrul. Sentimentele învecinate senzației, strâns legate de obiectele ce le determină, pot de altfel să atragă înspre ele și o emoție anterior creată, deci nu cu desăvârșire inedită. Așa s-a întâmplat cu iubirea. Dintotdeauna femeia a trebuit să-i inspire bărbatului o înclinație distinctă a dorinței, ce a rămas totuși în contiguitate cu dorința și oarecum alipită ei, situându-se, în același timp, atât sub semnul sentimentului, cât și al senzației. Însă iubirea românească poate fi exact reperată în timp: ea s-a ivit în Evul Mediu, în clipa când omul a cutezat să includă iubirea naturală într-un sentiment oarecum supranatural, în emoția religioasă așa cum a fost ea creată și pusă în lume de creștinism. Când reproșăm misticismului folosirea limbajului pasiunii amoroase, uităm că de fapt tocmai iubirea e cea care a început prin a plagia mistica, împrumutând de la ea fervoarea, clanul, extazul. Folosindu-se de limbajul unei pasiuni de ea transfigurate, mistica n-a făcut decât să pună stăpânire pe ceea ce-i aparținea de drept. De altfel, cu cât iubirea se apropie mai mult de adorație, cu atât mai mare este disproporția între obiect și emoție, și cu atât mai profundă decepția la care se expune îndrăgostitul – cel puțin dacă el nu își va impune la nesfârșit să vadă obiectul prin prisma emoției, să nu-l atingă, să-l întâmpine în chip religios. Anticii au vorbit deja despre iluziile iubirii, însă ei s-au referit la greșeli înrudite

cu cele ale simțurilor, care priveau chipul femeii iubite, trupul, umbletul ori caracterul ei. Ne amintim cu toții descrierea lui Lucrețiu: pentru el, iluzia ține doar de calitățile obiectului iubit, nicidecum nu e legată, asemenea iluziei moderne, de ceea ce am putea aștepta de la iubirea însăși. Între antica iluzie și cea adăugată ei în vremurile din urmă este o diferență analoagă aceleia dintre sentimentul primitiv, emanat de obiectul însuși, și emoția religioasă care, chemată din afara obiectului, îl covârșește și îl depășește. Acum, spațiul lăsat decepției este enorm, fiind chiar intervalul ce separă divinul de uman.

Ni se pare neîndoielnic faptul că la originea marilor creații ale artei, ale științei ori ale civilizației în general, se află o emoție nouă. Și aceasta nu numai pentru că emoția este un stimulent, pentru că incită inteligența și biciuiește voința într-o perseverare. Trebuie să mergem mult mai departe. Există emoții generatoare de gândire: și invenția, deși de ordin intelectual, își poate afla substanță în sensibilitate. Trebuie doar să ne punem de acord asupra semnificației cuvintelor „emoție”, „sentiment”, „sensibilitate”. Emoția este o cutremurare afectivă a sufletului, dar una este o agitație de suprafață și alta o zguduire a abisurilor sufletești. În primul caz, efectul se risipește; în cel de-al doilea, se păstrează nedivizat. Într-un caz, avem de-a face cu o oscilație a părților fără deplasarea întregului; în cealaltă situație, întregul e cel ce pășește înainte. Să lăsăm însă metaforele. Trebuie să distingem deci două specii de emoție, două varietăți de sentiment, două manifestări ale sensibilității, care au drept punct comun doar faptul că sînt stări afective distincte de senzație și nu se reduc, asemenea ei, la transpoziția psihologică a unei excitații psihice. Primul tip de emoție este consecutiv unei idei ori unei imagini reprezentate; starea sensibilă decurge dintr-o stare intelectuală ce nu-i datorează nimic, ce-și este suficientă sieși și care, dacă va suporta prin ricoșeu efectul emoției, va pierde mai mult decît va cîștiga. Este vorba deci despre o agitare a sensibilității la întîlnirea cu o anumită

reprezentare. Cealaltă emoție nu este însă determinată de o reprezentare pe care ar continua-o, și de care s-ar păstra distinctă. Față de stările intelectuale ivite ulterior apariției ei, emoția aceasta va fi mai curînd cauză și nu efect; ea cuprinde în sine o multitudine de reprezentări, nici una propriu-zis formată, dar pe care le extrage, ori le-ar putea extrage, din propria-i substanță, printr-o devenire organică. Emoția dintîi este infra-intelectuală; de ea se ocupă în general psihologii, la ea se gîndesc atunci cînd opun sensibilitatea inteligenței, sau cînd fac din emoție un vag reflex al reprezentării. Despre cealaltă însă, am spune cu plăcere că este supra-intelectuală, dacă acest termen n-ar evoca, imediat și în mod exclusiv, ideea unei superiorități în ordinea valorică; este vorba atît de o anterioritate temporală, cît și de relația dintre ceea ce dă naștere și lucrul generat. Pentru că, în fond, numai cel de-al doilea tip de emoție poate genera idei.

Nu ne dăm seama de ce o psihologică acordă sensibilității un loc atît de mare și important, este tratată cu dispreț drept „feminină”. Cei ce vorbesc astfel greșesc în primul rînd pentru că se mențin la nivelul banalităților ce s-au spus dintotdeauna despre femei, deși ar fi atît de ușor să aprofundeze problema! Dar nu ne vom angaja acum într-un studiu comparativ al celor două sexe cu singurul scop de a corecta o exprimare inexactă. Vom spune doar că femeia este tot atît de inteligentă ca bărbatul, doar că ea este mai puțin capabilă să resimtă o emoție; și dacă vreodată a sufletului o aflăm mai puțin dezvoltată la femei, aceea este sensibilitatea, nicidecum inteligența. Avem, desigur, în vedere, sensibilitatea profundă, nu agitația de suprafață.² Dar ce contează! Cea mai mare greșală a celor ce credeau că înjosec bărbatul atașînd sensibilității cele mai înalte facultăți ale spiritului, este aceea de a nu sesiza în chip precis diferența între inteligența care înțelege, discută, acceptă sau respinge, în fine, care este capabilă de un demers critic, și inteligența care creează.

Creația înseamnă, înainte de toate, emoție. Și nu este vorba numai despre literatură și artă. Este știut că o descoperire științifică presupune efort și concentrare. Geniul a fost definit drept o nesfârșită răbdare. Este adevărat că ne reprezentăm separat inteligența și facultatea generală a atenției, cea care va concentra inteligența mai mult sau mai puțin, funcție de gradul ei de dezvoltare. Dar cum ar putea această atenție indeterminată, lipsită de materie și exterioară inteligenței, să facă să se ivească ceea ce nici măcar nu era, prin simplul ei contact cu inteligența? Ne dăm seama că psihologia se lasă păcălită de limbaj atunci când, descemnînd cu un același cuvînt toate atențiile activate în toate situațiile posibile, nu mai percepe în aceste atenții, presupuse de o aceeași calitate, decît diferențe de mărime. Adevărul e că în fiecare caz atenția este marcată de o nuanță specială și oarecum individualizată prin obiectul căruia i se aplică: de aceea psihologia tînde să vorbească tot atît de mult despre „interes” cît și despre atenție, introducînd astfel, în chip implicit, și sensibilitatea, care este cu atît mai mult susceptibilă de a se diversifica în funcție de contextele particulare. Dar nu insistăm asupra diversității; admitem o facultate generală de a se interesa, totdeauna aceeași, ce nu se diversifică decît prin diverse aplicații la un obiect anume. Să nu mai vorbim deci despre vreun interes general. Să spunem că problema ce a trezit un anume interes este o reprezentare dublată de o emoție și că emoția, fiind decodată și curiozitate, și bucuria anticipată de a fi rezolvat o problemă determinată, este unică, asemenea reprezentării. Ea este cea care propulscază inteligența în ciuda oricărui obstacol. Și ea însușește ori, mai curînd, dă viață elementelor intelectuale unite, strînge în orice clipă tot ceea ce s-ar putea acorda cu aceste elemente, obținînd în cele din urmă, din enunțul problemei, fructul răspunsului. Ce înseamnă toate acestea pentru literatură, pentru artă! De cele mai multe ori, opera genială este rod al unei emoții unice în felul ei, pe care am crezut-o inexprimabilă și care a voit ea însăși să se exprime

pe sine. Însă nu aceasta este situația oricărei opere care conține o parte de creație, oricât de imperfectă ar fi ca în ansamblu? Oricine a practicat cît de cît literatura a putut constata diferența între inteligența pură și simplă și cea care consumă, în arderile ei, emoția originală și unică, născută dintr-o intuiție, adică din identificarea autorului cu subiectul său. În primul caz, spiritul muncește la rece, combinînd ideile de mult dizolvate în cuvinte, pe care societatea i le-a furnizat în stare solidă. În cea de-a doua situație, lucrurile se întîmplă ca și cum materialele furnizate de inteligență fuzionează mai întîi, apoi se solidifică din nou în idci, de astă dată in-formate de spiritul însuși: dacă aceste idei își află cuvinte preexistente spre a se spune pe ele însele, această „aflare” are, pentru fiecare dintre ele, efectul unui nesperat noroc. Și pe drept cuvînt a fost necesar să ne ajutăm de multe ori norocul, și să forțăm sensul cuvîntului spre a se modela, supunîndu-se perfect gîndirii. De astă dată, efortul este dureros, iar rezultatul – alcatoriu; dar numai astfel spiritul se crede ori se simte pe sine creator. Nu mai pornește de la o multiplicitate de elemente gata făcute pentru a sfîrși la o unitate compozită, ce nu va fi decît o rearanjare a unui model mai vechi. Ci este dintr-o dată transportat spre ceva ce-i pare atît unul, cît și unic, ceva pe care va încerca apoi, de bine, de rău, să-l transpună în concepte multiple și comune, date dinainte prin cuvinte.

Pe scurt, vom spune că alături de emoția efect al reprezentării, există și o emoție ce precede reprezentarea, care o conține în chip de virtualitate și, pînă la un anumit punct, este chiar cauză a reprezentării. O dramă care cu greupoate fi considerată operă literară, ne va putea stimula nervii și suscita o emoție din prima categoric, intensă, desigur, dar banală, asemenea celor de noi încercate în viața de zi cu zi, și, în orice caz, golită de orice reprezentare. Însă emoția ce ne-o provoacă o mare operă dramatică este de o cu totul altă natură: unică în felul ei, ea s-a ivit în sufletul poetului, și numai în sufletul lui, înainte

de a ne cutremura sufletele. Din ea s-a născut opera, căci la ea se raporta autorul pe măsură ce înainta în alcătuirea lucrării. Emoția aceasta era doar o exigență a creației, însă o exigență determinată, satisfăcută de opera odată realizată. Și nu s-ar fi putut mulțumi cu o altă operă decât dacă aceasta ar fi stat într-un raport de analogie internă și profundă cu prima, analogie comparabilă cu două transpuneri la fel de reușite, ale unci acceleiași muzici, în idei ori în imagini.

Făcînd un mai mare loc emoției în cadrul genezei moralei, nu înseamnă că ne ocupăm doar de o „morală a sentimentului”; pentru că în joc este o emoție capabilă să se cristalizeze în reprezentare, și chiar în doctrină. Nici din această doctrină, și nici din oricare alta, n-am fi putut deduce o astfel de morală; nici o speculație nu va crea vreodată vreo obligație ori ceva asemănător. Puțin importă frumusețea unci teorii, mă voi putea oricînd desolidariza de ea; și chiar dacă aș accepta-o, aș pretinde să rămîn liber să-mi dirijez conduita după bunul meu plac. Dacă atmosfera emoției este acolo, prezentă, dacă am respirat-o, dacă m-am lăsat pătruns de ea, atunci voi acționa doar în conformitate cu ea, încurajat de ea. Nu e vorba de constrîngere ori necesitate, ci de o înclinație căreia nu voiesc să mă opun. În loc să-mi explic actul prin emoția însăși, aș putea la fel de bine să-l deduc din teoria construită prin transpunerea emoțiilor în idei. Întrezărim aici posibilul răspuns la o întrebare gravă, pe care o vom regăsi ulterior, dar pe care tocmai o atingem în trecere. Obişnuim să spunem că religia, aducînd cu sine o morală nouă, o impune prin metafizica sa, prin ideile asupra divinității, asupra universului, asupra relației cu aproapele. Noi vom spune însă că lucrurile stau exact invers, că religia cîștigă sufletele și le deschide către o nouă concepție asupra lumii tocmai prin superioritatea moralei ei. Dar va recunoaște oare inteligența superioritatea noii morale ce i se propune, dat fiind faptul că ea nu poate aprecia diferențele de valoare decât raportîndu-le la o regulă ori la un ideal, idealul și regula fiind, în mod necesar,

furnizate de morală ce ocupă deja un anumit loc? Pe altă parte, cum va putea o nouă concepție asupra ordinii lumii să fie altceva decît o filosofie în plus, ce vine să se adauge celor deja cunoscute? Chiar dacă inteligența i se raliază, nu vom vedea niciodată în ea decît o explicație teoretică, c drept, preferabilă altora. Și chiar dacă respectiva morală pare că ne recomandă anumite reguli de conduită care s-ar armoniza mai bine cu ea, sîntem departe de a afla în adeziunea inteligenței, o convertire a voinței. Adevărul este că nici doctrina, în stare de pură reprezentare intelectuală, nu ne va determina să adoptăm și mai ales să practicăm morală, și nici morală, considerată de inteligență drept un sistem de reguli de conduită, nu poate deveni intelectualmente preferabilă doctrinei. Înaintea noii morale, înaintea metafizicii celei noi, se află emoția, cea care se prelungește în elan ca parte a voinței, iar în partea inteligenței – ca reprezentare explicativă. Fie, de exemplu, emoția adusă de creștinism sub numele de caritate: cînd ea pune stăpînire pe suflete, o altă conduită decurge în mod firesc, o nouă doctrină se răspîndindește. Nici această metafizică nu a impus această morală, și nici morală nu ne-a făcut să preferăm această metafizică. Metafizică și morală exprimă laolaltă un același lucru, una – în termenii inteligenței, cealaltă – în termenii voinței; și cele două expresii sînt laolaltă acceptate încă din clipa în care ne-a fost dat respectivul lucru spre exprimare.

O bună parte a moralei noastre cuprinde datorii al căror caracter obligatoriu se exprimă, în ultimă instanță, prin presiunea societății asupra individului. Vom fi de acord cu acest ultim lucru, întrucît aceste datorii sînt curent practicate, sînt puse într-o formulă clară și precisă, iar nouă ne este ușor să le descoperim exigența socială ce le-a generat, sesizîndu-le sub aspectul lor manifest și coborînd apoi spre temeiul lor. Însă mulți vor ezita să admită că restul moralei traduce o stare emoțională, și că în acest plan nu mai cedăm unei presiuni, ci unei atracții. Și aceasta pentru că aici, cel mai adesea, nu mai putem

regăsi, în abisurile sinelui, emoția originară. Există formule, reziduuri ale acestei emoții, care s-au depus pe rînd în ceca ce am putea numi conștiință socială, pe măsură ce se consolida o nouă concepție despre viață, ori, mai bine spus, o anumită atitudine în fața vieții, immanentă acestei emoții. Tocmai pentru că ne găsim puși în fața cenușii unei emoții stinse și pentru că puterea propulsivă a acestei emoții venea chiar din focul pe care emoția îl purta în sine, formulele rămase vor fi, în general, incapabile să ne cutremure voința, dacă formule mai vechi, exprimînd exigențele fundamentale ale vieții sociale, nu le-ar comunica prin contagiune ceva din caracterul lor obligatoriu. Cele două morale juxtapuse par acum una și aceeași morală, prima, împrumutîndu-i celei de-a doua ceva din aspectul ei imperativ, și primind în schimb de la ea o semnificație mai puțin strict socială, dar mai cuprinzător-omniscă. Să răscolim dar, cenușa: vom mai afla în ea puțină căldură, iar în cele din urmă, scînteia va izbucni: focul se va putea aprinde și, odată aprins, se va întinde din aproape în aproape. Vreau să spun că preceptele celei de-a doua morale nu operează izolat, asemenea celor ale primei morale: de îndată ce unul, încetînd de a mai fi abstract, se umple de semnificație și capătă astfel forța de acțiune, celelalte tind să îl urmeze. În cele din urmă, se vor întîlni cu toate în emoția fierbinte ce le-a lăsat odinioară în urma ei și în oamenii care o resimt, redeveniți astfel ei înșiși mai vii. Fondatori și reformatori de religii, mistici și sfinți, obscuri eroi ai vieții morale cu care ne-am încrucișat în calca noastră și care valorează, pentru noi, cît cele mai mărețe personaje, sînt, cu toții, acolo: antrenați de exemplul lor, ne unim rîndurilor de ei formate, asemenea unei armate de cuceritori. Căci ei sînt cu adevărat cuceritori; ei au înfrînt rezistența naturii și au înălțat umanitatea pe piscul unor noi destine. Și astfel, cînd împrăștiem aparențele spre a atinge realitățile, cînd facem abstracție de forma comună adoptată de cele două morale, datorată schimburilor reciproce, așa cum o aflăm în gîndirea con-

ceptuală și în limbaj, găsim la cele două extremități ale acestei morale unice presiunea și aspirația. Prima, cu atât mai perfectă cu cât este mai impersonală, mai apropiată acelor forțe naturale numite obișnuință și chiar instinct, iar cea de-a doua, cu atât mai puternică cu cât este mai evident încurajată în noi de persoane individuale și cu cât pare că triumfă mai deplin asupra naturii. Este adevărat că, dacă am coborî pînă la chiar rădăcina naturii, am înțelege poate că una și aceeași forță se manifestă în chip direct în interiorul speciei umane, întorcîndu-se asupra ei însăși odată constituită, și acționează apoi indirect, prin intermediul individualităților privilegiate, propulsînd astfel umanitatea înainte.

Nu este deloc nevoie să recurgem la vreo metafizică spre a determina raportul între presiune și aspirație. Încă o dată, există o anumită dificultate în încercarea de a compara cele două morale, nici una dintre ele nemaiprezentîndu-se în stare pură. Prima a împrumutat celeilalte ceva din forța ei de constrîngere; cea de-a doua a răspîndit asupra celei dintîi cîte ceva din mireasma ei. Ne aflăm în prezența unei serii gradate ori degradate, după sensul în care parcurgem prescripțiile moralei, începînd cu o extremitate ori cu cealaltă. Cît despre limitele extreme, ele prezintă un interes mai curînd teoretic, nefiind niciodată atinse cu adevărat. Să considerăm totuși în ele însele, izolat, atât presiune, cât și aspirație. Celei dintîi îi este imanentă reprezentarea unei societăți ce nu vizează decît să se conserve ca atare: mișcarea circulară în care se cuprinde această societate, laolaltă cu indivizii ei, consumîndu-se pe loc, imită de departe, prin intermediul obișnuinței, imobilitatea instinctului. Sentimentul ce va caracteriza conștiința acestui ansamblu de obligații pure, toate presupuse a fi pline, va fi o stare de confort individual și social comparabilă cu cea care însoțește fireasca derulare a vieții. Va fi mai aproape deci de plăcere, decît de bucurie. Morala aspirației conține, din contra, implicitul simțămînt al unui progres. Emoția la care ne referim este entuziasmul unui mers spre înainte, entuziasm prin care această

morală a știut să se facă acceptată de cîțiva și să se propage, prin aceștia, în cuprinsul întregii lumi. „Progres” și „mers înspre înainte” se confundă aici cu entuziasmul însuși. Spre a-l conștientiza, nu este necesar să ne reprezentăm un termen vizat ori o perfecțiune înspre care tindem. Este suficient că în bucuria entuziasmului aflăm ceva mai mult decît în plăcerea bunăstării, plăcerea aceasta neimplicînd bucuria, dar bucuria învăluind ba chiar resorbînd în sine plăcerea. Toate acestea le resimțim noi înșine; iar certitudinea astfel obținută, departe de a decurge din vreo metafizică, este chiar cea care va furniza acelei metafizici cel mai solid temel al ei.

Dar înaintea metafizicii, și mult mai aproape de cele imediat resimțite, se află reprezentările simple ce izvorăsc aici din emoție, pe măsură ce insistăm tot mai mult asupra lor. Vorbeam despre fondatorii și reformatorii religiilor, despre mistici și sfinți. Să le ascultăm rostirile; ei nu fac decît să transpună în reprezentări emoția particulară a unui suflet ce se deschide, desfăcîndu-se din natura ce-l închidea decodată în el însuși și în cetate.

Ei spun că încearcă un simțămînt de eliberare ; nu sînt deloc atinși de bunăstare, plăceri ori bogății, de nimic din cele ce atrag majoritatea oamenilor. Detașîndu-se de toate, ei simt mai întîi o ușurare, iar mai apoi o mare bucurie. Și aceasta nu pentru că natura ar fi greșit față de noi legîndu-ne, cu bune legături, de viața de ca voită pentru noi. Dar trebuie să pășim mai departe încă, iar comoditățile grație cărora ne simțim într-o bună relație cu noi înșine, vor deveni incomode, se vor transforma în bagaje stîngenitoare, de am voi să le luăm cu noi în vreo călătorie. Ne-am putea mira că un suflet astfel mobilizat ar fi mai înclinat să simpatizeze cu celelalte suflete, ba chiar cu întreaga natură, dacă imobilitatea relativă a sufletului, mișcîndu-se în cerc într-o societate închisă, nu ar ține exact de aceea că natura a împărțit umanitatea în individualități distincte prin chiar actul prin care a constituit specia umană ca atare. Și ca

orice act constitutiv al oricărei specii, actul de constituire a speciei umane a fost și el o oprire. Reluînd mersul spre înainte, depășim hotărîrea de a risipi. Pentru a obține un efect complet este adevărat că ar fi trebuit să fi purtat cu sine tot restul oamenilor. Dacă numai cîțiva îi urmează, iar ceilalți se gîndesc că se vor alătura și ei la clipa potrivită, ar fi deja mult: din acel moment apare, odată cu pornirea faptei, speranța că cercul va sfîrși prin a fi, în cele din urmă, frînt. Dar, o repetăm, aceasta nu se obține doar predicînd iubirea pentru aproapele nostru. Nu lărgindu-ne cele mai înguste simțăminte vom îmbrățișa întreaga umanitate. Inteligența s-ar putea convinge mult și bine pe sine că ea este calea indicată; trebuie să însă altfel considerate. Ceea ce este simplu pentru înțelegerea noastră, nu este în mod necesar la fel considerat și de voință. Acolo unde logica spunea că o anumită cale va fi cea mai scurtă, intervine experiența și află că în acea direcție nici măcar nu există vreo cale. Adevărul este că, spre a atinge iubirea, trebuie să trecem prin eroism. De altfel, eroismul nu poate fi propovăduit; el nu trebuie decît să se arate, iar simpla lui prezență va fi suficientă spre a-i pune pe ceilalți oameni în mișcare. Și aceasta pentru că el însuși este o întoarcere la mișcare și emană dintr-o emoție – comunicativă, ca orice emoție –, înrudită cu actul creator. Religia spune în felul ei acest adevăr, afirmînd că noi ne iubim semenii doar întru Dumnezeu. Iar marii mistici au mărturisit și ei că au încercat simțămîntul unui flux ce iradia din sufletul lor înspre Dumnezeu și se pogora apoi dinspre Dumnezeu, deasupra semenilor.

N-ar avea nici un sens să mai vorbim unui suflet astfel eliberat despre obstacole materiale. Nu ne va răspunde nici că obstacolul trebuie transformat, nici că ar putea fi forțat: ei pur și simplu îl va declara inexistent. Cît despre convingerea morală a acelui suflet, nu vom putea spune că mută munții, pentru că el nu vede ce munți ar putea clinti din loc. În vreme ce raționați pe marginea obstacolului, acesta rămîne la locul lui; și cînd îl

priviți, îl descompuneți în părți ce vor trebui și ele, pe rînd, depășite; însă și detaliul poate fi nelimitat, nimic nu vă asigură că l-ați putea epuiza pînă la capăt. Dar puteți foarte bine să respingeți ansamblul în bloc, negîndu-l pur și simplu. În acest fel a procedat filosoful ce a dovedit mișcarea, mergînd: actul lui era simplă negare a efortului, totdeauna pe punctul de a fi reînceput, și, prin urmare, neputincios, pe care Zenon îl judeca necesar spre a putea parcurge, unul cîte unul, punctele intervalului. Aprofundînd acest nou aspect al moralei, vom afla o coincidență, reală sau iluzorie, între sentiment și efortul generator de viață. Privită din exterior, munca vieții se pretează, în fiecare dintre operele sale, unei nesfîrșite analize; căci niciodată nu vom reuși să descriem complet structura unui ochi asemenea ochiului nostru. Dar ceea ce noi numim ansamblul de instrumente folosite, nu este în realitate decît o serie de obstacole depășite. Actul naturii este simplu, și infinita complexitate a mecanismului pe care ea pare să-l fi construit bucată cu bucată spre a obține vederea nu este decît nesfîrșita întretăiere a antagonismelor ce s-au neutralizat reciproc spre a lăsa să treacă invizibilul, exercitarea respectivei funcțiuni. Să considerăm o mînă invizibilă ce s-ar afunda într-o grămadă de pilitură de fier; dacă am ține seama doar de ceea ce vedem, actul ei simplu ne-ar apare ca o serie inepuizabilă de acțiuni și reacțiuni exercitate de firele de pilitură unele asupra celorlalte, tinzînd astfel să se echilibreze reciproc. Dacă la fel este și contrastul dintre actul real al vieții și forma pe care o capătă acesta pentru simțurile și inteligența ce-l analizează, mai este oare surprinzător faptul că un suflet ce nu mai cunoaște obstacol material se simte, pe drept cuvînt ori nu, în deplină coincidență cu însuși principiul vieții?

Orice eterogenitate am putea afla inițial între efect și cauză, deși departe de a fi o normă de conduită ce ne-ar purta înspre temeiul lucrurilor, ne-am putut dintotdeauna simți inspirați de puterea de a iubi umanitatea doar intrînd în contact cu

principiul generator al speciei umane. Desigur, mă gândesc la **acea** iubire ce absoarbe și încălzește sufletul în întreg necuprinsul său. Dar și o iubire mai caldă, intermitentă și mult atenuată, nu poate fi decât iradierea celei dintii, atunci când nu este decât imaginea, cu atât mai palidă și mai rece, a urmelor rămase în inteligență din cea dintii iubire, urme care s-au sedimentat mai apoi în limbaj. Morală cuprind două părți distincte: una își află rațiunea de a fi în structura originară a societății umane, iar cealaltă își găsește explicația în chiar principiul explicativ al acestei structuri. Pentru prima morală, obligația înseamnă presiunea exercitată de elementele societății unele asupra celorlalte, cu scopul de a menține forma întregului. Efectul acestei presiuni este prefigurat în fiecare dintre noi printr-un sistem de obișnuințe ce îi premerg, într-un anumit sens: mecanismul acestora, în care fiecare piesă este o obișnuință dar al cărui întreg se aseamănă mai curînd instinctului, a fost pregătit ca atare de către natură. Și în cadrul celei de-a doua morale putem afla, dacă dorim, obligația; dar aici, ea este forța unei aspirații ori a unui clan, a însuși clanului ce s-a desăvîrșit în specia umană, în viața socială, într-un sistem de obișnuințe mai mult sau mai puțin asimilabile instinctului. Principiul de propulsie intervine în mod direct și nu prin intermediul mecanismelor de el montate, la care se oprește provizoriu. Spre a rezuma cele de pînă acum, vom spune doar că natura, așezînd specia umană pe lunga cale a evoluției, a voit-o sociabilă, așa cum a voit să fie și societățile de furnici sau de albine. Dar inteligența odată prezentă, menținerea vieții sociale trebuia încredințată unui mecanism cvasi-inteligent. Intelligent prin aceea că fiecare piesă trebuie să poată fi remodelată de inteligența umană; dar și instinctiv totuși, prin aceea că omul, fără a înceta de a mai fi om, nu poate arunca ansamblul acelor **pieșe**, nemaiaceptînd nici un mecanism de conservare. Instinctul și-a cedat provizoriu locul unui sistem de obișnuințe, fiecare dintre acestea devenind contingentă, convergența lor într-

conservarea societății fiind singura necesară, iar necesitatea aceasta a purtat cu ea instinctul. Necesitatea întregului, simțită prin contingența părților, este ceea ce numim obligație morală în genere; de altfel părțile nu sînt contingente decît în fața societății. Pentru individul căruia societatea i-a inoculat obiceiurile ei, partea este la fel de necesară ca și întregul. Acum: mecanismul voit de natură era simplu, la fel și societățile originar construite de ea. Să fi prevăzut oare natura enorma dezvoltare și indefinita complexitate a societăților noastre? Să ne punem mai întîi de acord asupra sensului întrebării. Noi nu afirmăm că natura ar fi voit sau prevăzut propriu-zis indiferent ce. Însă avem dreptul de a proceda asemenea biologului, ce vorbește despre o intenție a naturii de fiecare dată cînd atribuie unui organ o anumită funcție: el nu face decît să exprime astfel adecvarea între funcție și organ. Omenirea se poate civiliza mult și bine, societatea se poate și ea transforma, noi tot vom pretinde că tendințele oarecum organice ale vieții sociale vor rămîne ceea ce au fost dintru începuturi. Le putem regăsi, le putem observa. Rezultatul acestei observații este clar: structura morală, originară și fundamentală a omului este făcută pentru societăți simple și închise. Știm bine că aceste tendințe organice nu se conturează cu claritate dinaintea conștiinței noastre. Dar asta nu le împiedică să alcătuiască tot ceea ce are obligația mai stabil. Oricît de complexă a devenit morala noastră, deși este dublată de tendințe care nu sînt simple modificări ale tendințelor naturale și care nici nu urmează direcția naturii, tot la tendințele naturale ajungem atunci cînd încercăm să obținem un precipitat din tot ceea ce conține, din obligația pură, toată această masă fluidă. Astfel se prezintă prima jumătate a moralei. Cealaltă nu va fi cuprinsă în planurile naturii. Și spunînd aceasta, spunem că de fapt natura a prevăzut o anumită extensie a vieții sociale prin inteligență, dar o extindere limitată. Ea n-ar fi putut voi ca aceasta să ajungă pînă la a-i pune în primejdie structura originară. De altfel, sînt numeroase cazurile în

care omul a înșelat natura, atât de savantă, și totuși atât de naivă. În mod sigur natura înțelegea ca omul să procreze la nesfârșit, asemenea tuturor celorlalte viețuitoare; ca și-a luat cele mai minuțioase precauții pentru a asigura conservarea speciei prin multiplicarea indivizilor. Dăruindu-ne cu inteligență, ca n-a prevăzut că se va afla destul de curînd mijlocul de a separa actul sexual de consecințele lui, și că omul se va putea abține să recolteze, fără a renunța totuși la plăcerea înșămîntării. Într-un cu totul alt sens a înșelat omul natura atunci cînd a pus în prelungirea solidarității sociale, fraternitatea umană. Și el o înșeală încă, pentru că societățile al căror contur era preformat în structura originară a sufletului omenesc, și pe care îl putem încă percepe în planul tendințelor innăscute și fundamentale ale omului actual, cereau ca grupul să fie strîns unit, dar să persiste între grupuri diferite o virtuală ostilitate: întotdeauna ar fi trebuit să fim pregătiți pentru apărare, ca și pentru atac. Faptul nu presupune, desigur, că natura ar fi voit război pentru plăcerea războiului. Marii animatori ai omenirii, cei care au forțat zidurile cetății, par să fi dovedit astfel o bună situație pe direcția clanului vital. Însă clanul acesta, propriu vieții, este, asemenea ei, finit. De-a lungul întregului său drum îl întâmpină obstacole, iar speciile succesiv apărute sînt rezultatele acestei forțe și ale forțelor antagoniste : prima dă imboldul înspre înainte, celelalte ne fac să ne învîrtim pe loc. La ieșirea din mîinilenaturii, omul era o ființă inteligentă și sociabilă, sociabilitatea lui fiind calculată spre a reuși în societăți mici, inteligența lui fiind cea destinată să favorizeze viața individuală și viața grupului. Însă inteligența, sporindu-se pe sine prin propriul ei efort, a cunoscut o neașteptată dezvoltare. Ea a eliberat oamenii din servitudinile la care erau condamnați prin limitările propriei lor naturi. În aceste condiții, n-a fost imposibil cîtorva dintre ei, mai bine dotați, să redeschidă ceea ce fusese închis și să facă, cel puțin pentru ei înșiși, ceea ce naturii i-a fost imposibil să facă pentru întreaga omenire. Exemplul lor a sfîrșit prin a-i

antrena și pe ceilalți, măcar în planul imaginației. Asemenea gândirii, și voința își are geniul ei, iar geniul desfide orice previziune. Prin intermediul acestor voințe geniale, clanul victii, ce străbate materia, obține de la ea, pentru viitorul speciei, promisiuni ce nu puteau fi nici măcar puse în discuție în momentele de început ale speciei. Mergînd dinspre solidaritatea socială înspre fraternitatea umană, ne rupem deci de o anumită natură, însă nu de natura în întregul ei. Am putea spune, abătîndu-ne oarecum de la sensul expresiilor lui Spinoza, că omul se desprinde de Natura naturată spre a reveni la Natura naturantă.

Între cele două morale se află deci întreaga distanță de la repaos la mișcare. Prima este, în principiu, imuabilă; și chiar dacă se schimbă, uită curînd modificarea suportată ori nici măcar nu o recunoaște. Căci forma pe care această morală o îmbracă în orice moment se pretinde a fi forma definitivă. Cealaltă morală este însă o propulsie, o exigență de mișcare; ea este, în principiu, mobilitate. Prin acest fapt ea își va putea dovedi – și doar din acest punct de vedere se va putea ca defini – propria-i superioritate. Fie dată prima morală: în nici un chip nu veți reuși să rezultați din ea ce-a de-a doua morală, la fel cum nu puteți extrage mișcarea din una ori mai multe poziții ale unui mobil. Din contra, mișcarea este înfășurătoarea imobilității, fiecare poziție parcursă de un mobil fiind concepută, ba chiar percepută drept o virtuală oprire. Dar nu avem deloc nevoie de o demonstrație după toate regulile: căci înainte de a fi reprezentată, superioritatea este trăită, și n-ar putea fi demonstrată de n-a fost mai întîi simțită ca atare. Apare aici o diferență de accent vital. Cel ce practică în mod regulat morala cetății resimte acel sentiment de bunăstare comun societății și insului, sentiment ce manifestă interferența rezistențelor materiale. Dar sufletul ce se deschide, și în ochii căruia orice obstacol material cade, este în întregime dăruit bucuriei. Plăcerea și bunăstarea vor fi reprezentînd ceva important; dar cu atît mai mult, bucuria! Căci aceasta de pe urmă nu era deloc conținută în

plăcere și bunăstare, de vreme ce ele sînt cele ce se regăsesc **virtual** în cuprinsul bucurii. În fond, cele două stări sînt de **fapt** oprire ori bătutul pasului pe loc; doar ultima este înaintare **propriu-zisă**.

De aceea prima morală este relativ ușor de formulat, nu **însă** și cea de-a doua. Inteligența și limbajul nostru se referă la lucruri, dar se simt mai puțin în largul lor cînd sînt nevoite să reprezinte tranzițiile ori progresul. Morala Evangheliilor este în chip esențial morala unui suflet deschis: n-am fost oare **îndreptățiți** să spunem că ea frizează paradoxul și chiar contradicția, în cele mai precise dintre recomandările ei? Dacă bogăția este un semn rău, nu-i vătămăm oare pe cei săraci dăruindu-le averile noastre? Dacă acel ce a primit o palmă întinde și celălalt obraz, cum rămîne cu dreptatea, fără de care n-ar mai exista **poate** caritate? **Însă** paradoxul cade, iar contradicția se anulează, **dacă** vom avea în vedere intenția acestor maxime, care este aceea de a induce o anumită stare sufletească. Căci nu pentru sărac, ci pentru sine bogatul trebuie să-și părăsească averile: fericiți cei săraci cu duhul! Frumos nu este nici să fii lipsit de ceva, nici chiar să te lipsești tu însuși în mod voit, ci să nu simți lipsa ca atare. Actul prin care sufletul se deschide are drept efect lărgirea și înălțarea către spiritualitatea pură a unei morale pusă în lanțuri și materializată într-o serie de formule; iar această morală devine în raport cu morala deschisă, un fel de instantaneu luat asupra mișcării. Acesta este sensul profund al opozițiilor ce se succed în Predica de pe munte: „Vi s-a spus că”... „Ci eu vă spun vouă că...” Pe de o parte închiderea, pe **cealaltă** parte, deschiderea. Nu este abolită morala curentă: ci ea este preluată și prezentată ca un moment de-a lungul unei desfășurări progresive. Nu se renunță la vechea metodă, ci ea este integrată într-o alta mai cuprinzătoare, așa cum se petrece cu staticul care, absorbit de dinamic, devine un moment particular al acestuia. Spre a fi în bună regulă, ar fi necesară o **expresie** directă pentru tendință și mișcare; dar dacă voim – și

este necesar, de altfel – să le traducem în limbajul imobilității și al staticului, vom obține formule aflate în imediata apropiere a contradicției. Ar fi ca și cum am compara impracticabilitatea anumitor precepte evanghelice cu ceea ce au illogic primele explicații date diferențialelor. De fapt, între morala antică și creștinism există un raport asemănător celui dintre vechea matematică și matematicile moderne.

Geometria anticilor a putut furniza soluții particulare, considerate ca un fel de aplicații anticipate ale metodelor noastre generale. Însă ea nu a desprins propriu-zis aceste metode, nu se afla acolo clanul ce ar fi putut declanșa saltul de la static la dinamic. Cel puțin, a fost împinsă cât mai departe cu putință imitarea dinamicului de către static. Aceasta este impresia noastră când comparăm, de exemplu, doctrina stoicilor cu morala creștină. Ei se proclamau cetățeni ai lumii, adăugînd că toți oamenii sînt frați, izvediți fiind din același Dumnezeu. Cuvintele sînt aproape aceleași; însă nu și-au aflat un același ecou, întrucît nu au fost spuse cu un același accent. Stoicii au dat exemple foarte frumoase. Dar n-au reușit să antreneze alături de ei întreaga omenire, pentru că stoicismul este în chip esențial o filosofie. Filosoful care se îndrăgostește de o doctrină atît de înaltă, care face corp comun cu ea, o animă, ncîndoielnic, practicînd-o: astfel, iubirea lui Pygmalion a știut să dăruiască viață statuii odată sculptată. Dar de aici pînă la entuziasmul care se propagă de la un suflet la altul în mod indefinit, asemenea unui incendiu, calca este lungă. O astfel de emoție se va putea explicita în mod evident în ideile constitutive ale unei doctrine și chiar în mai multe doctrine diferite ce nu au altă asemănare decît o comunitate de spirit: însă emoția e cea care precede, nu urmează ideea. Spre a regăsi cîte ceva din această emoție și în antichitatea clasică, nu la stoici ar trebui să ne raportăm, ci la cel care a fost inspiratorul celor mai mari filosofii ale Greciei, fără ca măcar să fi întemeiat o doctrină, fără să fi scris nimic: Socrate. Este bine cunoscut că Socrate

pune mai presus de orice activitatea rațională și, în mod special, **funcția** logică a spiritului. Ironia ce o poartă cu sine în tot **locul** este sortită să îndepărteze opiniile ce nu au trecut prin **proba** reflecției, să le rușineze de ele însele, dacă putem spune **astfel**, punându-le în flagrantă contradicție cu ele însele. Dialogul, așa cum îl înțelegea Socrate, a dat naștere dialecticii platoniciene și, prin urmare, metodei filosofice esențial rațională pe care o practicăm încă. Obiectul acestui dialog este să atingă concepte pe care ulterior le vom cuprinde în definiții. Conceptele vor deveni Ideile platoniciene, iar teoria ideilor, la rîndul ei, va servi drept model construcțiilor metafizicii tradiționale, și ele raționale prin chiar esența lor. Socrate merge chiar mai departe: el face din virtutea însăși o știință. El identifică practica binelui cu cunoașterea pe care o avem despre bine, pregătind astfel doctrina care va absorbi viața morală în exercițiul rațional al gândirii. Niciodată nu s-a acordat un mai înalt loc rațiunii. Iată, pe scurt, ceea ce reține atenția dintru început. Dar să analizăm mai îndeaproape cele spuse. Socrate învață pentru că oracolul din Delphi s-a rostit. El este purtătorul unei misiuni; este sărac, și trebuie să rămână sărac. Trebuie să se amestece cu poporul, să devină însuși poporul, limbajul său trebuie să întîlnească rostirea populară. Nu va scrie nimic, pentru ca gândirca-1 să se poată comunica vic spiritelor ce o vor împărtăși, la rîndul lor, altor spirite. Este insensibil la foame, la frig, deșideloc ascet, dar eliberat de necesități precum și din sclavia cărnii. Îl însoțește un „daimon”, care-și face auzit glasul cînd se impune cu necesitate un avertisment. Și Socrate crede atît de mult în acest „semn daimonic”, încît mai curînd ar muri decît să nu-l urmeze. Dacă refuză să se aperc dinaintea tribunalului popular, dacă pășește el însuși în întîmpinarea propriei condamnări, este astfel tocmai pentru că daimonul n-a făcut nimic pentru a-l întoarce. Pe scurt, misiunea lui este de ordin religios și mistic, în sensul pe care-l atribuim astăzi acestor cuvinte. Învățătura lui, atît de perfect rațională, este

legată de ceva ce pare a depăși pura rațiune. Dar toate acestea nu transpăd din chiar învățămintele lui? Dacă rostirile inspirate, în orice caz, lirice, pe care Socrate le mînuiește cu îndemîinare în dialogurile lui Platon, nu i-ar fi aparținut lui, ci lui Platon însuși, dacă limbajul învățătorului ar fi fost dintotdeauna cel pe care i-l atribuie Xenofon, cum am mai putea înțelege entuziasmul ce i-a înflăcărat pe discipolii lui și a străbătut veacurile? Stoici, epicureici, cinici, toți moraliștii Greciei se trag din Socrate și aceasta nu numai pentru că – așa cum s-a spus întotdeauna – ei ar fi dezvoltat pe diverse direcții doctrina maestrului. Ci mai ales pentru că ei au preluat atitudinea creată de Socrate, care era, de altfel, atît de puțin conformă spiritului grec: atitudinea Înteleptului. Cînd filosoful, închizîndu-se în înțelepciunea lui, se desprinde de oamenii obișnuiți fie pentru a-i învăța, fie pentru a le servi drept model, fie, pur și simplu, pentru a se îndeletnici cu munca lui de perfecționare interioară, Socrate cel viu este prezent acolo, Socrate acționînd prin incomparabilul prestigiu al personalității sale. Să mergem mai departe. S-a spus că el a coborît filosofia din ceruri, pe pămînt. Dar cum vom mai înțelege atunci viața, și mai ales moartea lui, dacă totuși concepția despre suflet pe care Platon i-o atribuie în *Phaidon*, nu ar fi fost de fapt a lui? Ba mai mult: miturile lui Platon referitoare la suflet, la originea lui, la căderea lui în trup, fac oare altceva decît să traducă în termeni gîndirii platoniciene o emoție creatoare, emoție imanentă învățaturii morale a lui Socrate? Față de starca sufletească socratică, miturile sînt ceea ce este un program explicativ față de o simfonie; ele s-au păstrat alături de dialectica platoniciană, au traversat pe ascuns toată metafizica clină și s-au ivit din nou la lumină odată cu neo-platonismul alexandrin, poate odată cu Ammonius, dar sigur odată cu Plotin, cel care s-a declarat urmașul lui Socrate. Miturile au furnizat sufletului socratic un corp doctrinar comparabil cu cel ce va anima spiritul evanghelic. În ciuda asemănării lor, ori poate tocmai din cauza ei, cele două

metafizici s-au dedat disputei înainte ca una să fi absorbit tot ceea ce avea mai bun cealaltă: iar o vreme, lumea s-a putut întreba dacă va deveni creștină ori neo-platonică. Socrate era cel care înfrunta pe Iisus. Să rămânem totuși la Socrate. Întrebarea este de a ști ce ar fi putut face acest geniu extrem de practic, în altă societate și în alte circumstanțe, dacă n-ar fi fost atins de tot ceea ce era mai periculos în empirismul moral al vremii lui și în incoerențele democrației ateniene, dacă n-ar fi fost nevoit să înceapă cu ceea ce era mai urgent, stabilind drepturile rațiunii, dacă n-ar fi împins astfel intuiția și inspirația pe ultimul loc, și dacă, în fine, grecul care era n-ar fi îmblânzit în el orientalul ce ar fi voit să fie. Am distins deja sufletul închis și sufletul deschis: cine ar mai vrea să-l rînduiască pe Socrate printre sufletele închise? Ironia însoțea toate învățămintele socratice, iar lirismul se ivea arareori; dar în măsura în care aceste izbucniri ale lirismului au eliberat calea unui nou spirit, ele au fost întru totul hotărîtoare pentru omenire.

Între sufletul închis și sufletul deschis află sufletul ce stă să se deschidă. Între imobilitatea omului așezat și mișcarea aceluiași om care alcargă, se află înălțarea, atitudinea luată cînd se ridică din imobilitate. Pe scurt, observăm în planul moralei o tranziție de la static, la dinamic. Starca aceasta intermediară ar trece nebagată în seamă dacă n-am lua, încă din pozițiile repaosului, întreg elanul necesar spre a trece brusc tot trupul înspre mișcare. Dar această stare ne atrage atenția atunci cînd ne oprim – semn obișnuit al unei insuficiențe la nivelul clanului. Să spunem același lucru și sub o altă formă. Am văzut deja că la nivelul moralei, staticul pur ține de ordinea *infra*-intelectualului, iar dinamicul pur – de supraintelectual. Unul a fost voit de natură, celălalt este aportul geniului uman. Primul caracterizează un sistem de obișnuințe ale omului ce corespund simetric anumitor instincte ale animalului; este deci mai puțin decît inteligența. Cel de-al doilea este aspirație, intuiție și emoție; este analizabil în idei ce vor fi notații intelectuale

a căror detaliere poate fi urmărită la nesfârșit. Conțin deci toată intelectualitatea pe care am voi-o, asemenea unei unități ce învâluie și depășește o multiplicitate incapabilă să o echivaleze. Între cei doi termeni se află inteligența însăși. Tot aici și-ar fi aflat spațiu de locuire și sufletul omenesc, dacă ar fi pornit de la unul din termeni fără a-l atinge însă și pe celălalt. Ar fi stăpînit astfel morala sufletului închis, care n-ar mai fi putut atinge sau, mai curînd, n-ar mai fi putut crea morala sufletului deschis. Atitudinea lui, efect al unei redresări, l-ar fi făcut să atingă planul intelectualității. În raport cu cele ce tocmai le-a părăsit, un astfel de suflet va practica indiferența sau insensibilitatea, instalîndu-se în „ataraxia” ori în „apatheia” stoicilor și epicureicilor. În raport cu cele pozitive aflate în ea, viața acestui suflet va fi o continuă contemplare, dacă detașarea lui de cele vechi se dorește o alipire la cele noi; se va confirma deci idealul lui Platon și al lui Aristotel. Sub orice aspect am considera-o, atitudinea îi va fi dreaptă, mîndră, cu adevărat demnă de admirație, și rezervată, de altfel, elitelor. Filosofii plecate de la principii extrem de diferite pot coincide în interiorul acestei atitudini. Și aceasta pentru că există o singură cale de a ajunge de la acțiunea izolată într-un cerc la acțiunea ce se desfășoară într-un spațiu liber, de la repetiție la creație, de la infra-intelectual la supra-intelectual. Cel ce se oprește la mijloc este în mod necesar în regiunea contemplației pure și practice, în orice caz în mod natural, nemaifiind legat de un termen și nefiind ajuns pînă la celălalt, această jumătate de virtute care este detașarea.

Vorbim despre inteligența pură, care se închide în ea însăși, judecînd că scopul vieții este ceea ce anticii numeau „știință” sau contemplație. Pe scurt, vorbim despre ceea ce caracterizează în principal morala filosofilor greci. Însă nu va mai fi vorba doar despre filosofia greacă sau orientală, ci vom avea de a face cu lumea în întregul ei, dacă vom considera inteligența ca simplă elaboratoare ori coordonatoare a materia-

lor infra-intelectuale și supra-intelectuale, la care ne-am referit în prezentul capitol. Pentru a determina esența însăși a datoriei, am desprins cele două forțe care acționează asupra noastră: pe de o parte impulsul, pe de cealaltă parte atracția. Era necesar acest demers, și tocmai pentru că nu l-a întreprins, tocmai pentru că s-a întreținut cu intelectualismul ce astăzi covârșește totul, filosofia n-a reușit parcă niciodată să explice cum o morală poate atrage la sine atâtea suflete. Dar procedînd astfel, expunerea noastră se condamnă la a rămîne schematică. Tot ceea ce este aspirație tinde să se consolideze, luînd forma obligației stricte. Iar ceea ce este obligația strictă tinde să se sporească, să se lărgască, înglobînd aspirația. De aceea, presiune și aspirație își dau întâlnire în regiunea gîndirii, acolo unde se elaborează conceptele. Rezultă reprezentările, multe dintre ele mixte, reunind laolaltă și ceea ce este cauză a presiunii, și ceea ce este obiect al aspirației. Dar asta înseamnă că am pierdut din vedere presiunea și aspirația pură ce acționează efectiv asupra voințelor noastre. Nu mai vedem decît conceptul în care s-au topit două obiecte distincte cărora le erau atașate presiunea și respectiv aspirația. Conceptul este cel ce va exercita o acțiune asupra noastră. Eroarea aceasta explică eșecul moralelor propriu-zis intelectualiste, adică al majorității teoriilor filosofice ale datoriei. Asta nu înseamnă că o idee pură nu ar avea nici o influență asupra voinței noastre, dar influența n-ar fi eficace decît dacă ar putea fi unica influență de noi suportată. Căci ea rezistă cu greu la influențe antagoniste, și chiar dacă le învinge, își datorează triumful faptului că în individualitatea și independența acelor influențe reapar, în integritatea forței lor, presiunea și aspirația, ce au renunțat fiecare la propria acțiune lăsîndu-se laolaltă cuprinse și reprezentate într-o idee.

Ar fi lungă paranteza pe care ar trebui s-o deschidem dacă am vrea să ținem seama de cele cuvenite fiecăreia dintre cele două forțe, una socială și cealaltă supra-socială, una de

impulsiune și cealaltă de atracție, amîndouă conlucrînd la eficiența mobilurilor morale. Un om cîstit va spune, de exemplu, că el acționează din respect față de sine, din sentimentul demnității umane. Evident, el nu s-ar fi exprimat astfel dacă n-ar fi început prin a se scinda în două personalități: cea care va deveni el însuși dacă se va lăsa purtat de către ea, și cea înspre care îl înalță voința lui: eul ce respectă nu este același cu eul respectat. Care este deci acest ultim eu? în ce anume constă demnitatea lui? De unde vine respectul pe care-l inspiră? Să lăsăm la o parte analiza respectului, unde am afla mai ales o nevoie de a se anula pe sine, atitudinea învățăcelului dinaintea maestrului sau, mai curînd, spre a vorbi în limbaj aristotelic, a accidentului în fața esenței. Nu ne va mai rămîne atunci decît să definim eul superior în fața căruia se închină personalitatea mijlocie. Acesta va fi mai întîi acel „eu social” despre care deja am spus cîte ceva, interior fiicăruia. Dacă vom admite, fie numai teoretic, că acesta ține de o „mentalitate primitivă”, vom vedea că respectul de sine coincide cu sentimentul acelei solidarități între individ și grupul său, în care grupul rămîne prezent și pentru individul izolat, îl supraveghează, îl încurajează sau îl apără, cere, în fine, să fie consultat și ascultat. Dincolo de societatea însăși, există puteri supranaturale de care grupul depinde și care fac societatea responsabilă de actele individului; presiunea cului social se exercită cu toată forța acestor energii acumulate. De altfel, individul nu se supune doar din cauza obișnuinței disciplinei ori din teamă de pedeapsă: grupul căruia îi aparține se situează cu necesitate deasupra altora, fie măcar pentru a-și exalta curajul în luptă; iar conștiința acestei superiorități de forțe asigură insului o mai mare putere, laolaltă cu toate desfătările orgoliului. Ne vom convinge ușor de aceasta luînd în discuție o mentalitate mai „evoluată”. Să ne gîndim numai cîtă mîndrie, dar și cîtă energie morală se cuprinde în acel: *Civis sum romanus*; pentru un cetățean roman, respectul de sine trebuie să se fi confundat cu ceea ce am numi astăzi

naționalismul lui. Dar nu este deloc necesar să facem apel la istorie sau la preistorie pentru a vedea că respectul de sine coincide cu amorul-propriu al grupului. Este suficient să observăm cele întâmplate sub ochii noștri în societățile mici constituite în interiorul societății celei mari, atunci cînd oamenii se văd apropiați unii de ceilalți prin cîteva trăsături distinctive care marchează o superioritate reală sau aparentă, dar care îi așază pe toți deoparte. Respectului de sine practicat de orice om, i se adaugă atunci un respect adițional, cel al celui care este un simplu om pentru un eu eminent între oameni; toți membrii grupului se „țin deoparte” și își impun o „ținută”; se naște un „sentiment de onoare” care este una cu spiritul corpului. Acestea sînt primele componente ale respectului față de sine. Considerat sub acest aspect, imposibil de izolat astăzi decît printr-un efort de abstracție, respectul de sine obligă prin tot ceea ce aduce cu el din presiunea socială. Impulsul va deveni în mod manifest atracție dacă respectul de „sine” era de fapt respectul față de o personalitate admirată și venerată, a cărei imagine o purtăm în noi înșine, tînzînd să ne confundăm cu ea așa cum copia aspiră să se suprapună modelului. În fapt, nu este chiar așa, căci expresia poate evoca oricît ideea de repliere asupra sinelui însuși; asta nu înseamnă că respectul de sine este mai puțin un sentiment social, atît de-a lungul evoluției lui, cît și la origine. Dar marile figuri morale ce au punctat istoria se întîlnesc deasupra veacurilor, deasupra cetăților noastre omenești. Și împreună, ele alcătuiesc o cetate divină în care ne invită să intrăm. Este posibil să nu le auzim cu claritate vocea, dar asta nu înseamnă că chemarea nu ar fi fost rostită. Iar în străfundul sufletului nostru ceva îi răspunde, și din societatea reală în care ne aflăm, ne trezim transportați, grație gândirii, în spațiul societății ideale. Înspre ea se înalță laudele noastre atunci cînd ne închinăm dinaintea demnității umane din noi, cînd declarăm că acționăm din respect pentru noi înșine. Este adevărat că acțiunea exercitată asupra noastră de către

persoane distincte tinde astfel să devină impersonală. Și caracterul impersonal se accentuează și mai mult în ochii noștri când moraliștii ne povestesc că de fapt rațiunea, cea prezentă în fiecare din noi, face demnitatea omului. Va trebui totuși să ne înțelegem bine asupra acestui punct. Nimeni nu va contesta că rațiunea este cu adevărat marca distinctivă a omului; la fel, vom fi de acord și cu valoarea ei eminentă, în sensul în care are valoare și o minunată operă de artă. Dar trebuie să ne explicăm totuși de ce anume poate ea comanda în chip absolut și cum reușește să se facă ascultată. Rațiunea nu poate decât să invoce argumente cărora se pare că este întotdeauna permis să le fie opuse alte argumente. Deci nu vom spune doar că rațiunea, prezentă în fiecare dintre noi, se impune respectului nostru și ne capătă supunerea în virtutea valorii ei eminente. Ci vom adăuga că dincolo de rațiune există oameni care au îndumnezeit omenirea și care au imprimat rațiunii un caracter divin, atributul acesta fiind esențial pentru umanitate. Ei sînt cei care ne atrag înspre o societate ideală, în vreme ce noi cedăm presiunii unei societăți reale.

Toate noțiunile morale se întrepătrund, dar nici una nu este mai instructivă decât aceea de dreptate: mai întâi, pentru că ea cuprinde în sine majoritatea celorlalte noțiuni; apoi pentru că poate fi tradusă în formule simple în ciuda mării ei complexități și, în fine, mai ales pentru că în interiorul ei se includ una în cealaltă cele două forme ale obligației. Dreptatea a evocat dintotdeauna idei de egalitate, de proporție și compensație. *Pensare*, din care derivă „compensație” și „recompensă”, are sensul de a cîntări; justiția era reprezentată cu o balanță în mînă. Echitate înseamnă egalitate. Regulă și bună așezare după reguli, rectitudine și regularitate, sînt cuvinte ce desemnează linia dreaptă. Referințele acestea la geometric și aritmetică sînt caracteristice justiției de-a lungul întregii sale istorii. Încă din vremea schimbului noțiunea de justiție trebuie să se fi conturat cu precizie. Oricît de rudimentară ar fi fost o societate,

practica totuși trocul; și acesta n-ar fi putut fi practicat dacă oamenii nu s-ar fi întrebat dacă valoarea a două obiecte schimbate este aceeași, adică pot fi schimbate pe un același al treilea obiect. Această egalitate de valoare s-a crijat în regulă, regula a intrat în uzanțele grupului, „întregul obligației” s-a alăturat lor, așa cum am spus : iată deja justiția în forma ei precisă, cu întreg caracterul ei imperios precum și cu ideile de egalitate și reciprocitate alăturându-i-se. Dar justiția nu se va aplica doar schimburilor de obiecte. În mod treptat, ea se va extinde la relațiile dintre persoane, fără a se fi putut totuși detașa ușor de orice considerație asupra lucrurilor și schimbului. Atunci, ea va consta mai ales în reglarea impulsurilor naturale, introducând ideea unei reciprocități nu mai puțin naturale, cum ar fi de exemplu așteptarea unui rău echivalent celui pe care l-am cauzat. În societățile primitive, atentatele contra persoanelor nu interesau comunitatea decât în mod excepțional, când actul săvârșit îi dăuna ei însăși, abătînd mînia zeilor. Persoana lezată, ori familia ei, nu avea decât să-și urmeze instinctul, să reacționeze conform naturii, să se războie. Iar represaliile puteau fi mai mari decât ofensa dacă acest schimb de procedee dăunătoare n-ar fi apărut vag supus regulii generale a schimburilor. Este adevărat că disputa risca să se eternizeze, „vendetta” continuîndu-se la nesfîrșit între cele două familii, dacă una dintre ele nu se hotăra să accepte o despăgubire pecuniară: atunci s-a desprins cu claritate noțiunea de compensație, deja cuprinsă în cele de schimb ori de reciprocitate. Acum, societatea se însărcinează să pedepsească ca însăși, să reprime orice act de violență; s-ar spune că societatea exercită justiția, dacă vom numi deja astfel regula la care se raporta societatea spre a pune capăt diferendelor dintre indivizi ori dintre familii. Ea măsura de altfel pedepsa după gravitatea ofensei întrucît fără acest act, nu ar mai fi existat nici un interes ca omul să se oprească odată pornit pe panta facerii răului, și n-ar mai fi existat riscuri în plus de ar fi mers pînă la capăt. Ochi pentru

ochi, dinte pentru dinte, stricăciunea suportată trebuie să fie întotdeauna egală cu cea cauzată. Dar un ochi merită întotdeauna un alt ochi, iar dintele valorează de fiecă dată cît un alt dinte? Trebuie să se țină seama și de calitate, ca și de cantitate: legea talionului nu se va aplica decît în interiorul unei clase. Aceeași pagubă suportată, aceeași ofensă suferită, va necesita o compensație mai mare ori va reclama o pedeapsă mai gravă dacă victima aparține unei clase mai înalte. Pe scurt, egalitatea poate avea ca obiect un raport, devenind astfel proporție. Oricît de mare ar fi varietatea lucrurilor îmbrățișate de justiție, ca se definește în același mod. Și nu-și va modifica formula nici într-o stare mai avansată de civilizație, cînd se va extinde la relațiile între guvernanți și guvernați și, mai general, la relațiile dintre categoriile sociale. Justiția va introduce într-o situație de fapt considerații asupra egalității ori proporției, care vor reprezenta ceva matematic definit, deci aparent definitiv. Este neîndoielnic faptul că forța s-a aflat la originea împărțirii vechilor societăți în clase subordonate unele altora. Însă o subordonare preluată prin obișnuințe sfîrșește prin a părea naturală, ea căutîndu-și sieși o explicație: dacă clasa inferioară și-a acceptat atîta vreme locul, ca se va putea supune încă și atunci cînd va fi devenit în chip virtual cea mai puternică, obișnuită fiind să atribuie conducătorilor o superioritate în ordinea valorii. Superioritatea aceasta ar putea fi de altfel reală dacă acești conducători au știut să profite de înlesnirile lor spre a se perfecționa intelectual și moral; dar în egală măsură, ar putea fi doar o aparență cultivată cu grijă. Oricum ar fi, reală ori aparentă, ca nu va fi trebuit decît să dureze, pîrînd astfel congenitală: trebuie să existe o superioritate înăscută, de vreme ce există și privilegiul ereditar! Natura, care a voit societăți disciplinate, a predispus omul acestei iluzii. Și Platon o împărtășea, cel puțin în ceea ce privește republica lui ideală. Dacă vom considera astfel ierarhia claselor, sarcinile și avantajele vor fi tratate ca un fel de masă comună, repartizată apoi indivizilor

În funcție de valoarea lor și, prin urmare, în funcție de serviciile aduse de ei. Justiția își păstrează balanța; ea măsoară și proporționează. – Cum să trecem de la această justiție care poate să nu se exprime în termeni utilitari, dar care nu rămîne mai puțin fidelă originilor ei mercantile, la acea justiție ce nu presupune nici schimburi, nici servicii, fiind pură și simplă afirmare a dreptului inviolabil și a incomensurabilității persoanei față de toate celelalte valori? Înainte de a răspunde la această întrebare, să ne oprim puțin la magica virtute a limba jului, adică la puterea pe care un cuvînt știe să o confere unei noi idci, atunci cînd acel cuvînt atinge ideea după ce a luat forma unui obiect preexistent, puterea conferită idcii de către cuvînt modificînd obiectul și influențînd retroactiv trecutul. În orice mod ne-am reprezenta trecerea de la justiția absolută, fie că ea s-ar fi realizat în mai multe etape ori dintr-o dată, tot este în joc o faptă creatoare. A survenit ceva care ar fi putut să nu fie, care n-ar fi fost, în absența unor anumite circumstanțe, fără anumiți oameni, poate chiar fără un om anume. Însă în loc să gîndim noul care s-a înstăpînit asupra vechiului, înglobîndu-l într-un întreg imprevizibil, preferăm să considerăm ceea ce este vechi drept o parte a întregului ce ar fi preexistat atunci în chip virtual. Concepțiile asupra justiției, ce s-au succedat în societățile celor vechi, n-ar fi fost deci decît viziuni parțiale, incomplete, ale unei justiții integrale care este în mod precis actuala noastră justiție. Inutil să mai analizăm în amănunt acest caz particular al unei foarte generale iluzii, puțin remarcate de filosofi, dar care a viciat un însemnat număr de doctrine metafizice și care ridică insolubile probleme teoretice cunoașterii. Să spunem doar că ea este legată de obișnuința noastră de a considera orice mișcare înspre înainte drept progresivă îngustare a distanței dintre punctul de pornire (care este dat în mod efectiv) și punctul de sosire care există ca stație doar în măsura în care mobilul preferă să se oprească acolo. Pentru că poate fi întotdeauna considerată astfel atunci cînd și-a atins termenul, nu rezultă că mișcarea consistă în

apropierea de acel termen : un interval ce nu are decît o extremitate nu se poate micșora puțin cîte puțin de vreme ce nu este încă interval. El *s-ar fi micșorat* cu adevărat puțin cîte puțin dacă mobilul ar fi creat, prin oprirca lui reală ori virtuală, o altă extremitate, noi considerîndu-l retroactiv, sau simplu, atunci cînd îi urmărim mișcarea în desfășurarea ei, reconstituind-o dinainte în acest mod, de-a-ndărătelea. De toate acestea nu ne dăm însă scama de obicei: punem în lucrurile însele, în forma unei preexistențe a posibilului în real, această previziune retrospectivă. Iluzia reprezintă fundalul acestei probleme filosofice, cărcia dihotomia lui Zcnon i-a servit de model. Tot pe aceasta o vom regăsi și în morală, atunci cînd formele din ce în ce mai cuprinzătoare ale justiției relative sînt definite drept aproximări progresiv crescătoare ale justiției absolute. Încă o dată, va trebui să spunem că aceasta din urmă odată postulată, celelalte pot fi considerate ca fiind tot atîtea stații de-a lungul unui drum care, retrospectiv schițat de noi, conduce înspre justiția absolută. Va trebui să mai adăugăm că nu este în joc o înaintare gradată ci, într-un anumit moment, saltul brusc. Va fi interesant de stabilit punctul precis în care se produce acest salt. Și nu mai puțin instructiv va fi de cercetat cum de, odată concepută într-o formă de altminteri vagă, justiția absolută se va păstra atît de multă vreme în starea de ideal respectat, de care nici nu se punca problema de a-l realiza ca atare. Asupra primului punct vom spune doar că anticele inegalități de clasă, primitiv impuse prin forță iar apoi acceptate ca inegalități de valoare și de prestații efectuate sînt, din ce în ce mai adesea, supuse criticilor claselor inferioare. Conducătorii valorează din ce în ce mai puțin întrucît, prea siguri de ei înșiși, destind tot mai mult tensiunea interioară cărcia îi ceruseră o mai mare putere a inteligenței și voinței, și care le consolidase de fapt stăpînirea. S-ar fi menținut totuși dacă ar fi știut să rămînă uniți; însă în virtutea tendinței lor de a-și afirma individualitatea, va veni ziua cînd printre ei se vor găsi ambițioși

ce se vor pretinde stăpîni, căutînd un sprijin în clasele inferioare, mai ales că acestea au deja un anumit interes: fără superiorități native deci pentru cel ce aparține claselor superioare; farmecul s-a risipit. În acest fel aristocrația tinde să se piardă în democrație, doar pentru că inegalitatea politică este ceva instabil, cum instabilă va fi și egalitatea politică atunci cînd se va realiza pe deplin; pentru că și ea este tot un simplu fapt ce admite deci excepții și tolerează, de exemplu, sclavia în cetate. Dar toate echilibrele acestea atinse în mod mecanic și totdeauna provizoriu, asemenea balanței în mîna anticei justiții, sînt departe de o justiție comparabilă cu a noastră, a „drepturilor omului”, care nu mai evocă idei de relație ori măsură ci, din contra, de incommensurabilitate și absolut. Justiția aceasta nu va comporta o reprezentare completă decît „la infinit”, cum spune matematica; nu poate fi formulată în termeni categorici și preciși, într-un moment determinat, decît prin interdicții. Dar prin ceea ce are ca pozitiv procede din creațiile succesive, fiecare dintre acestea fiind o realizare tot mai completă a personalității și, în consecință, a omenirii întregi. Realizarea aceasta nu este posibilă decît prin intermediul legilor, deci presupune acordul societății. În zadar am pretinde că justiția absolută s-ar face pe sine de la sine, puțin cîte puțin, în virtutea stării sufletești a unei societăți într-un anumit moment al istoriei ei. Este un salt înainte ce nu se realizează decît dacă societatea s-a hotărît să încerce o experiență: dar pentru aceasta, societatea trebuie să se lase convinsă, pusă în mișcare. Iar mișcarea a fost întotdeauna controlată de cineva. În zadar vom pretinde că acest salt înainte nu presupune, în spatele lui, nici un efort creator, că nu aflăm aici o invenție comparabilă cu cea a artistului. Ar însemna să uităm că majoritatea marilor reforme împlinite au părut irealizabile la început, și, de fapt, chiar erau astfel. Ele n-ar fi putut fi înfăptuite decît într-o societate ale cărei stări sufletești deja erau ceea ce respectivele reforme urmau să inducă prin realizarea lor. Iar aici aflăm un cerc din care nu ne-am fi putut

elibera dacă unul sau mai multe suflete privilegiate, dilatându-și în ele însele sufletul social, nu l-ar fi depășit, antrenînd în urma lor întreaga societate. Or, acesta este chiar miracolul creației artistice. O operă genială ce începe prin a deconcerta, va putea crea, încetul cu încetul, prin însăși prezența ei, o concepție artistică și o atmosferă artistică ce vor facilita înțelegerea respectivei creații. Astfel, aceasta va deveni în mod retrospectiv genială. De nu, ca ar fi rămas ceea ce fusese la început: doar deconcertantă. Într-o speculație financiară succesul e cel care proiectează asupra ideii ceva din puterea lui. Ceva asemănător aflăm și în creația artistică, cu diferența că succesul, dacă sfîrșește prin a covîrși opera ce șocase inițial, ține de o transformare a gustului public, operată de opera însăși. Aceasta era deci în același timp forță și materie; a știut să imprime un anume elan comunicat ei de către artist ori mai curînd însuși elanul artistului, invizibil dar prezent în operă. Toate acestea le vom spune cu atît mai mult despre invenția morală, mai ales despre creațiile succesive care îmbogățesc din ce în ce mai mult ideea de justiție. Creațiile acestea vizează mai ales materia justiției, dar nu lasă la o parte nici forma ei. Pentru a începe cu aceasta din urmă, să notăm că dintotdeauna justiția a apărut ca fiind obligatorie dar multă vreme nu a fost considerată decît drept o obligație asemenea celorlalte. În aceste condiții, o injustiție nu era nici mai mult nici mai puțin șocantă decît altă infracțiune în toată regula. Sclavii nu aveau parte de justiție, ori justiția acordată lor era relativă, aproape facultativă. Mîntuirea poporului nu era doar legea supremă cum, de altfel, s-a și păstrat ulterior. Ci era proclamată astfel, în vreme ce noi astăzi nu mai cutezăm să erijăm în principiu faptul că ea justifică injustiția, deși acceptăm o consecință ori alta, a acestui principiu. Să ne oprim puțin, întrebîndu-ne asupra acestui punct; și să acceptăm faimoasa întrebare: „ce am face dacă am afla că undeva, prin lume, există un om, un nevinovat condamnat să sufere chinuri eterne spre mîntuirea poporului, pentru existența

Însăși a umanității?" Am fi fost poate de acord, dacă ar fi existat vreun filtru magic care să ne facă să-l uităm pe nenorocitul acela, despre care niciodată nu vom mai ști nimic. Dar dacă am fi fost nevoiți să știm de el, să-l purtăm în gândurile noastre, să ne spunem că omul acela suferă chinuri atroce pentru ca noi să putem exista, că suferința lui este una din condițiile fundamentale ale existenței în genere, ah, nu! mai curînd să nu mai existe nimic! mai bine să dăm planeta-ntreagă morții! Ce s-a întîmplat deci? Cum de s-a ivit justiția din viața socială, cărcia îi era în chip vag interioară, pentru a pluti deasupra ei și deasupra a orice altceva, categorică și transcendentă? Să ne aducem aminte de tonul, de accentul profeților lui Israel. Însăși vocea lor răsună în noi cînd se comit și se admit mari injustiții. Din negura veacurilor, ei își înalță protestul. Sigur, după momentul lor istoric, justiția a devenit, în chip special, mult mai cuprinzătoare. Justiția de ei propovăduită viza, înainte de toate, poporul lui Israel; indignarea lor împotriva nedreptății era însăși mînia lui Jahve împotriva neascultătorului lui popor ori împotriva dușmanilor acestui popor ales. Dacă unii dintre ei, ascmena lui Isaia, s-au putut gândi la o justiție universală, gîndul lor se datorează faptului că Israel, distins de Dumnezeu dintre toate celelalte popoare, legat de Dumnezeu printr-un contract, se înalța atît de sus deasupra restului umanității încît, mai devreme ori mai tîrziu, va fi oricum luat drept model. Cel puțin, ei au împrumutat justiției caracterul violent imperios păstrat de ea și imprimat mai apoi unei naturi indefinit sporite. Dar nici aceste sporiri nu s-au făcut de la sine, singure. Istoricul bine documentat va da fiecăreia dintre ele cîte un nume propriu. Fiecare a fost o creație, iar porțile vor rămîne dintotdeauna deschise noilor creații. Progresul decisiv pentru materia justiției, așa cum profetismul a fost pentru forma ei, va consta în înlocuirea cu o republică universală cuprinzînd toți oamenii, a republicii oprite la granițele cetății, care, chiar în interiorul cetății însăși, era legată doar de oamenii liberi. Toate celelalte

de aici decurg, căci dacă poarta a rămas deschisă creațiilor celor noi, și astfel va rămîne probabil pentru totdeauna, trebuia ca ea să se deschidă iarăși și iarăși. Ni se pare neîndoielnic că acest de-al doilea progres, trecerea de la închis la deschis, s-a datorat creștinismului, așa cum primul a fost fapta profetismului evreu. S-ar fi împlinit acest progres prin filosofia pură? Nimic nu este mai instructiv decît de urmărit cum filosofii s-au aflat la un pas de el, l-au atins chiar, și totuși l-au pierdut. Să-l lăsăm la o parte pe Platon care, în mod sigur, cuprinde printre Ideile suprasensibile și ideea de om: nu decurge de aici că toți oamenii stau sub aceeași esență? De aici și pînă la ideea că toți au aceeași valoare fiind oameni, iar comunitatea de esență le conferă aceleași drepturi fundamentale, nu mai este decît un pas. Însă pasul nu a fost făcut. Ar fi trebuit condamnată sclavia, apoi abandonată ideea pur elină că străinii, fiind barbari, nu pot revendica nici un drept. A fost aceasta o idee propriu-zis grecească? O aflăm în stare implicită în toate locurile unde creștinismul n-a pătruns, atît la moderni cît și la antici. În China, de exemplu, s-au ivit doctrine morale extrem de elevate, dar care nu s-au preocupat să legifereze în numele omenirii; fără a spune în mod diferit, ele nu se interesează în fapt decît de comunitatea chineză. Și totuși, înaintea creștinismului a fost stoicismul: filosofii proclamă că toți oamenii sînt frați, iar înțeleptul este cetățean al lumii. Însă aceste forme țineau de un ideal conceput, și conceput poate drept irealizabil. Nici unul dintre stoici, nici chiar cel care a fost împărat, n-au gîndit că ar fi cu putință înlăturarea barierelor dintre oamenii liberi și sclavi, între barbari și cetățenii romani. A trebuit să se ivească creștinismul pentru ca ideea de fraternitate universală, ce implică egalitatea în drepturi și inviolabilitatea persoanei, să devină cu adevărat activă. Am putea spune că acțiunea a fost greoaie: căci s-au scurs optsprezece secole înainte ca Drepturile omului să fi fost proclamate de puritanii Americii, curînd urmați de bărbații Revoluției franceze. Acțiunea aceasta a început cu

cuvîntul de învățătură al Evangheliei, pentru a se continua indefinit: căci una este idealul prezentat pur și simplu oamenilor de înțelepți demni de admirație, și alta este idealul aruncat în lume printr-un mesaj încărcat de iubire și care cheamă iubirea. De fapt, aici nu mai avem o înțelepciune definită, pe de-a-ntregul formulabilă în maxime. Era mai curînd indicată o metodă, o nouă metodă era dată lumii; ba mai mult, era numit un sfîrșit, anunțat ca fiind numai trecător, care necesita, prin urmare, un efort neîncetat reînnoit. Efortul acesta trebuia, de altfel, să fie, măcar la cîțiva oameni, un efort de creație. Metoda consta în a presupune drept posibil ceea ce este efectiv imposibil într-o societate dată, în a reprezenta ceea ce va rezulta pentru sufletul social și a induce apoi cîte ceva din cele presupuse de această stare sufletească prin propagandă și prin pildă. Efectul, odată obținut, își va completa retroactiv cauza; sentimente noi, de altminteri estompate, vor suscita noua legislație ce părea necesară la apariția lor, și care va servi ulterior la consolidarea respectivelor simțămînte. Ideea modernă de justiție a progresat astfel printr-o serie de creații individuale care s-au impus prin eforturi multiple, animate de un același elan. Antichitatea clasică nu cunoscuse propagandă; justiția sa avea impasibilitatea senină a zeilor olimpici. Nevoia de a deveni mai cuprinzătoare, ardoarea de a se propaga, elanul, mișcarea, toate acestea sînt de origine iudeo-creștină. Dar întrucît s-a folosit în continuare același cuvînt, multă vreme s-a crezut că el desemnează o aceeași stare de lucruri. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns că succesivele creații, individuale și contingente, vor fi în general clasate în aceeași rubrică, subsumate aceleiași noțiuni și reunite sub același nume, dacă fiecare dintre ele a făcut-o posibilă pe următoarea și dacă ele apar prea tîrziu ca și cum s-ar continua una pe cealaltă. Să mergem mai departe. Numele nu se va aplica numai termenilor deja existenți ai seriei astfel constituite. Anticipînd asupra celor ce vor fi, numele va desemna întreaga serie, va fi plasat la capătul ei ori, mai bine spus, la infinit. Și

cum numele există ca atare de multă vreme, vom considera ca existînd tot atît de demult şi chiar dintru eternitate, şi noţiunea totuşi deschisă, cu conţinut indeterminat, reprezentată de acest nume. Fiecare dintre progresele dobîndite va fi cu atît mai mult cuprins în această entitate pre-existentă; realul va consuma idealul, încorporîndu-se, bucată cu bucată, în întregul justiţiei eterne. Aceasta nu este doar starea ideii de justiţie, ci şi cea a ideilor colaterale ei, cum ar fi, de exemplu, ideile de egalitate ori de libertate. Obişnuim să definim progresul justiţiei drept înaintare către libertate şi egalitate. Definiţia este inatacabilă, dar ce vom putea scoate din ea? Ea îşi are valoarea ei doar pentru timpurile care au fost; doar arareori se întîmplă să ne mai orienteze opţiunile de viitor. Să considerăm, de exemplu, libertatea. În mod curent se spune că insul are dreptul la orice libertate ce nu ar leza libertatea celui alt. Dar concesiunea unei noi libertăţi, care ar avea drept consecinţă o reciprocă uzurpare a tuturor libertăţilor din societatea actuală, ar putea produce un efect invers într-o societate în care această reformă ar modifica şi sentimentele, şi moravurile. De aceea este de obicei imposibil să spunem *a priori* care este doza anume de libertate acordată insului fără a afecta libertatea semenilor lui: căci, odată modificată cantitatea, nici calitatea nu se mai păstrează aceeaşi. Pe de altă parte, egalitatea nu se poate deloc realiza decît pe seama libertăţii, astfel încît ar trebui să începem prin a ne întreba care din ele este preferabilă celeilalte. Însă întrebarea aceasta nu-şi află nici un răspuns general; pentru că sacrificarea cutărei libertăţi, dacă este liber consimţită de cetăţeni, înseamnă tot libertate. Şi în special libertatea care se păstrează va putea fi calitativ superioară dacă reforma săvîrşită în sensul egalităţii a avut drept rezultat o societate în care ne simţim mai bine, încercăm o mai mare bucurie de a acţiona. Orice am face, va trebui să revenim întotdeauna la concepţia asupra creatorilor morali, cei care-şi reprezintă prin gîndire o nouă atmosferă socială, un mediu în care s-ar trăi mai bine, adică o astfel de

societate care, odată experimentată de oameni, aceștia n-ar mai voi în nici un fel să se reîntoarcă la vechea lor stare. Doar în acest mod s-ar putea defini progresul moral; numai că nu-l putem defini decît prea tîrziu, după ce o natură morală privilegiată a creat un sentiment nou, asemenea unei noi bucăți muzicale, și pe care l-a comunicat oamenilor, imprimîndu-le propriul lui clan. Reflectînd astfel asupra „libertății”, „egalității” și „respectării drepturilor”, vom observa că între cele două idei de justiție evidențiate de noi, una deschisă, cealaltă închisă, aflăm nu o simplă diferență de grad, ci o radicală diferență de natură. Pentru că justiția relativ stabilă, închisă, cea care traduce echilibrul automat al unei societăți deja desfăcute din mîinile naturii, se exprimă în uzanțele cărora li se adaugă „întregul obligației”. Iar acest „întreg al obligației” înglobează, pe măsură ce obiceiurile respective sînt acceptate de opinia publică, și prescripțiile celeilalte justiții, cea care este deschisă la creațiile succesive. Celor două materii li se impune astfel o aceeași formă, deși una este furnizată de societate iar cealaltă este creată de geniul omului. Practic ele ar trebui să se confunde. Însă filosoful le va separa, fie chiar cu riscul de a se înșela atît asupra caracterului evoluției sociale, cît și asupra evoluției datoriei. Evoluția socială nu este evoluția unei societăți care s-ar fi dezvoltat mai tîrziu grație unei metode destinate să o transforme ulterior. Între dezvoltare și transformare nu afli aici nici analogie, nici măsură comună. Pentru că dacă justiția închisă și justiția deschisă sînt cuprinse în legi la fel de imperative, la fel formulate și exterior asemănătoare, nu înseamnă că ele pot fi explicate într-un același mod. Nici un exemplu nu ne va arăta mai bine decît acesta dubla origine a moralei și a celor două componente ale obligației.

Neîndoicînic este că, în actuala stare de lucruri, doar rațiunea trebuie să apară drept imperativă, interesul umanității fiind de a atribui conceptelor morale o autoritate proprie și o putere intrinsecă; iar activitatea morală din cadrul unei societăți civilizate trebuie să fie esențial rațională. Cum am mai putea

ști altfel ce să facem în fiecare caz particular? Aici sînt în joc forțe profunde, una de deplasare și alta de atracție: nu ne putem raporta în chip nemediat la ele de fiecare dată cînd se cere luată o hotărîre. Căci ar însemna să refacem, cel mai adesea inutil, o muncă pe care atît societatea în genere cît și elita umanității au făcut-o pentru noi. Munca aceasta a sfîrșit prin a formula reguli și a schița un ideal: a trăi moral va fi posibil doar urmînd aceste reguli, doar conformîndu-ne acestui ideal. Doar astfel vom fi siguri că ne vom menține într-un deplin acord cu noi înșine, căci coerența o află doar în rațional. Doar astfel vor putea fi comparate între ele diversele linii de conduită, doar astfel va putea fi apréciată valoarea lor morală. Acestea sînt atît de evidente, încît abia dacă le-am mai semnalat; aproape întotdeauna au fost subînțelese. Dar din cele spuse va rezulta că expunerea noastră va rămîne schematică și va risca să pară insuficientă. Într-adevăr, în plan intelectual toate cerințele morale se întrepătrund în concepte; iar fiecîre concept, asemenea monadei leibniziene, este mai mult sau mai puțin reprezentativ pentru toate celelalte. Dedesubtul și deasupra acestui plan aflăm forțele dintre care, fiecare, separat considerată, nu corespunde decît unei părți din ceea ce a fost proiectat în planul intelectual. Cum inconvenientul acesta al metodei urmată de noi este incontestabil, cum de altfel era și inevitabil, acum vedem că metoda se impune; și pentru că am simțit că e imposibil ca ea să nu ridice obiecții de-a lungul aplicării sale, dorim, spre a concluziona, să caracterizăm și s-o definim din nou, fiind obligați astfel să ne repetăm asupra cîtorva puncte esențiale și să spunem din nou, aproape cu aceleași cuvinte, ceea ce am spus deja.

N-a existat niciodată o societate umană ai cărei membrii să fie legați între ei în felul celulelor unui organism sau, ceea ce ar fi cam același lucru, ca furnicile unui mușuroi; însă grupările umanității primitive au fost, desigur, mai apropiate decît noi de aceste modele. Natura, făcînd din om un animal sociabil, a voit ca această solidaritate să fie strînsă, lărgindu-se totuși în

măsura în care era necesar ca individul să-și poată desfășura mai liber, tot în interesul societății, inteligența cu care a fost înzestrat. La această constatare ne-am limitat în prima parte a expunerii noastre. Ea va avea o importanță mediocră pentru o filosofie morală ce ar accepta fără discuții credința în ereditatea a ceea ce este dobândit: astăzi, omul se va putea deci naște cu tendințe extrem de diferite de cele ale strămoșilor lui îndepărtați. Dar noi urmăm experiența, care ne arată transmiterea ereditară a obișnuințelor contractate drept o excepție – despre care putem presupune că ar fi putut să nu se producă niciodată –, nu drept un fapt suficient de regulat, de frecvent, pentru a putea determina cu vremea o schimbare profundă în interiorul dispoziției naturale. Oricât de radicală ar fi atunci diferența între civilizat și primitiv, ea ține doar de ceea ce copilul a acumulat încă din primele clipe de trezire a conștiinței sale. Sînt incluse toate achizițiile de secole ale omenirii, depozitate în știința pe care i-o predăm, în tradiții, în instituții, în uzanțe, în sintaxa și în vocabularul limbii pe care el învață să o vorbească, pînă și în gesturile oamenilor ce-l înconjoară. Stratul aceasta dens de pămînt vegetal acoperă astăzi stîncă naturii originare. Însă oricît ar reprezenta acest strat efectele lent acumulate ale unor cauze infinit variate, el va trebui totuși să adopte și configurația generală a solului deasupra căruia odihnește. Pe scurt, obligația pe care o aflăm în adîncurile conștiinței noastre și care, așa cum bine spune cuvîntul, ne leagă de ceilalți membrii ai societății, este o legătură de același gen cu cea care unește furnicile dintr-un mușuroi unele de altele, ori celulele unui organism. Aceasta este forma pe care o va căpăta legătura în discuție în ochii unei furnici devenită pentru o clipă inteligentă asemenea omului, ori pentru o celulă organică ajunsă la fel de independentă în mișcările ei, cît și o furnică inteligentă. Vorbim, desigur, despre obligația considerată ca simplă formă lipsită de materie: ea este ireductibilul dintotdeauna prezent din natura noastră morală. Se înțelege de la sine că materia ce

se va lăsa cuprinsă în această formă, în cazul unei ființe inteligente, va fi din ce în ce mai coerentă și inteligentă pe măsură ce civilizația înaintază și o nouă materie se ivește permanent, nu neapărat la chemarea acestei forme, ci sub presiunea logică a materiei deja inserate. De asemenea, am văzut și cum o materie ce este propriu-zis făcută pentru a intra într-o formă diferită, care nu mai este adusă, nici chiar indirect, de nevoia conservării sociale, ci de o aspirație a conștiinței individuale, acceptă această formă, dispunându-se în planul intelectual, asemenea restului moralei. Dar ori de câte ori revenim la ceea ce este cu adevărat imperativ în obligație, chiar dacă vom afla în ea tot ceea ce inteligența i-a adăugat spre a o îmbogăți, tot ceea ce rațiunea a pus în jurul ei pentru a o justifica, ne vom plasa de fapt în această structură fundamentală. Atîta despre obligația pură.

O societate mistică ce ar cuprinde în sine întregul omenire și ar păși, animată de o voință comună, înspre creația neîncetată înnoită, evident că nu se va putea realiza ca atare în viitor, așa cum nici în trecut nu au existat societăți umane cu funcționare organică, comparabile societăților animale. Aspirația pură este o limită ideală, ca și obligația nudă. Nu este mai puțin adevărat că sînt suflete mistice care au știut și știu încă să antreneze societăți întregi în mișcarea lor. Amintirea celor create de aceste suflete, gîndurile despre ce au fost ele, s-au depus în memoria umanității. Fiecare dintre noi o poate readuce la viață, mai ales dacă apropie acest depozit mnemic de imaginea rămasă vie în el, cea a unei persoane ce se împărtășea din această misticitate, iradiind-o în jurul ei. Și chiar dacă nu evocăm vreuna dintre aceste mari figuri, știm totuși că ne-ar fi oricînd posibil, ea exercitînd astfel asupra noastră, o virtuală atracție. Și chiar dacă nu ne interesează persoanele, rămîne formula generală a moralității, acceptată astăzi de umanitatea civilizată. Formula aceasta înglobează două aspecte: un sistem de *ordine* dictate prin exigențele sociale *impersonale*, și un ansamblu de

chemări lansate conștiinței fiecăruia dintre noi prin *persoane* ce reprezintă tot ceea ce a dat mai bun omenirea. Obligația ce se alătură ordinului este, în specificitatea ei, infra-intelectuală. Eficiența chemării ține de puterea emoției ce a fost provocată odinioară, este încă, ori ar mai putea fi. Emoția aceasta n-a fost ca atare decât în măsura în care ea este indefinit traducibilă în idei fiind mai mult decât orice idee, căci este supra-intelectuală. Cele două forțe, exersându-se în regiuni diferite ale sufletului, se proiectează în planul intermediar, care este cel al inteligenței. Ele vor fi pentru totdeauna înlocuite de proiecțiile lor, care se amestecă și se întrepătrund. Rezultă astfel transpoziția ordinelor și chemărilor în termenii rațiunii pure. Astfel justiția este neîncetat lărgită prin caritate, iar caritatea capătă din ce în ce mai mult forma simplă a justiției, elementele moralității devin omogene, comparabile și aproape comensurabile între ele; problemele morale sînt enunțate cu precizie și rezolvate cu metodă. Omenirea este invitată să se situeze la un nivel determinat, — mai înalt decât cel ocupat de societatea animală în care obligația nu este altceva decât forța instinctului, dar mai puțin înalt decât locul unei adunări a zeilor, unde totul este elan creator. Considerînd manifestările viciilor morale astfel organizate, le vom afla perfect coerente între ele, capabile, prin urmare, de a fi aduse la principii. Viața morală va fi o viață rațională.

Cu toții vor fi de acord asupra acestui punct. Dar din aceea că am constatat caracterul rațional al conduitei morale, nu decurge în mod necesar că morala și-ar afla originea, ori chiar temeiul, în rațiunea pură. Problema cea mare este de a ști de ce sîntem obligați în anume situații, cînd nu e suficient să ne lăsăm în voia obișnuințelor, pentru a ne face datoria.

Fie rațiunea cea care vorbește, de acord; dar dacă ea s-ar exprima doar în numele său, dacă ar face și altceva decât să formuleze în termeni raționali acțiunea anumitor forțe aflate în spatele ei, cum ar mai putea lupta ea împotriva interesului,

împotriva pasiunii? Filantropul care gîndește că rațiunea își este suficientă sieși și care pretinde că poate demonstra acest fapt, nu va construi o demonstrație reușită decît dacă va apela, fără a o spune în chip explicit, la aceste forțe: de altfel, ele au pătruns oricum pe furiș, chiar fără știrea lui. Dar să-i examinăm demonstrația. Ea poate avea două forme, după cum consideră rațiunea: vidă sau conținînd o materie, după cum vede în obligația morală fie necesitatea pură și simplă de a rămîne în acord cu sine însăși, fie o invitație spre a urmări în mod logic un anumit scop. Să analizăm pe rînd cele două forme. Cînd Kant ne spune că o sumă depusă spre păstrare trebuie restituită întrucît, dacă depozitarul și-ar însuși-o, acea sumă în mod evident nu va mai fi o depunere, el se joacă, de bună seamă, cu cuvintele. Sau înțelege prin depunere faptul material de a lăsa unui prieten, de exemplu, o sumă de bani, avertizîndu-l totodată că o vom reclama ulterior; dar acest simplu fapt material, împreună doar cu avertismentul respectiv, va avea drept consecință determinarea depozitarului de a restitui suma doar dacă lui nu îi face trebuință, sau să și-o însușească pur și simplu dacă stă cumva prost cu banii. Cele două procedee au o aceeași coerență internă de vreme ce cuvîntul „depunere” nu evocă decît simpla imagine materială, neînsoțită de vreo idee morală. Ori poate ideile morale le aflăm aici: ideea că depozitarul „s-a angajat”, că „și-a dat cuvîntul”; ideea că el este legat printr-un „acord” tacit, chiar dacă n-a rostit nimic; ideea că există un „drept” de proprietate etc. De fapt, ne-am contrazice pe noi înșine acceptînd o depunere și refuzînd să o restituim; depunerea nu va mai fi o depunere, iar filosoful va putea spune că imoralul ține aici de irațional. Dar fie cuvîntul „depunere” considerat în accepția pe care ar avea-o pentru un grup uman în care deja există idei propriu-zis morale, obligații și convenții: obligația nu se va mai rezuma la necesitatea vidă de a nu se contrazice, întrucît aici, contradicția ar însemna doar a respinge, după ce fusese deja acceptată, o obligație morală considerată

ca fiind, prin chiar acest fapt, preexistentă. Să lăsăm însă la o parte aceste subtilități. Pretenția de a întemcia morala pe respectul logicii a putut genera, la filosofi și savanții obișnuiți să se închine în fața logicii în materie de speculații, convingerea că pentru oricematerie, ba chiar pentru întreaga omenire, logica s-ar putea impune cu o suverană autoritate. Însă din faptul că știința trebuie să respecte logica lucrurilor și logica în genere dacă dorește să-și ducă la bun sfârșit cercetările, iar acesta este chiar interesul savantului în măsura în care este savant, nu putem trage concluzia că și noi sîntem obligați să punem întotdeauna conduita noastră sub semnul logicii, ca și cum acesta ar fi scopul omului în general ori chiar al savantului în măsura în care este, și el, om. Putem avea o mare admirație pentru funcția speculativă a spiritului; dar cînd filosofi ne sugerează că funcția aceasta ar fi suficientă spre a aduce la tăcere pasiunea, egoismul, ei nu fac decît să ne demonstreze – și le datorăm felicitări! – că niciodată n-au auzit răsunînd în ei cu îndeajunsă putere nici glasul egoismului, nici glasul pasiunii. Atît despre morala ce s-ar reclama de la rațiunea privită ca formă pură, lipsită de materie. – Înainte de a discuta despre morala care adaugă o materie acestei forme, să remarcăm că adesca ne situăm tot în sfera primei morale, tocmai cînd credem a fi ajuns la cea de-a doua. Astfel procedează filosofi ce explică obligația morală prin forța cu care s-ar impune ideea de Bine. Dacă vor considera aceasta într-o societate organizată, în care acțiunile umane sînt deja clasificate după aptitudinea lor de a menține coeziunea socială și de a duce omenirea înspre progres, și, mai ales, în care anumite forțe definite sînt cele care produc coeziunea și asigură progresul, respectivii filosofi vor putea spune că o activitate este cu atît mai morală cu cît e mai conformă binelui; și vor putea adăuga de asemenea că binele este conceput drept obligatoriu. Dar binele va fi doar rubrica în care s-a căzut de acord să fie înscrise acțiunile ce pun în valoare o aptitudine ori alta, și înspre care ne simțim purtați de forțele

de propulsie ori de atracție pe care deja le-am definit. Reprezentarea unei ierarhii a acestor conduite, deci a valorii lor corespunzătoare, și cvasi-necesitatea cu care ele se impun, au preexistat deci ideii de bine, care nu se va ivi decât ulterior, pentru a furniza o etichetă ori un nume. Căci ideea de bine, lăsată să lucreze singură, n-ar fi reușit să clasifice și cu atât mai puțin să impună respectivele conduite. Dacă, din contra, vom privi ideea de Bine drept sursă a oricărei obligații și aspirații, ca servind, de asemenea, și la clasificarea actelor umane, va trebui să ni se indice dinainte semnul prin care putem apoi recunoaște dacă acțiunea se așază sau nu sub semnul Binelui. Va trebui deci să ne fie definit Binele. Și nu vedem cum l-am putea defini fără a fi postulat o ierarhie a ființelor sau măcar a acțiunilor, o elevație mai mică sau mai mare a unora și a celorlalte. Dar dacă ierarhia aceasta ar fi existat prin ea însăși, ar fi absolut inutil să mai apelăm la ideea de Bine pentru a o stabili. De altfel, nu vedem de ce ar trebui păstrată ca atare ierarhia aceasta, de ce am fi obligați să o respectăm. Căci în favoarea ei n-am putea invoca decât argumente de ordin estetic, pretextând că o conduită ar fi „mai frumoasă” decât o alta, că ne situează într-un loc mai mult sau mai puțin înalt în seria ființelor. Dar ce vom răspunde omului care va declara că pune mai presus de toate propriul lui interes? Privită mai îndeaproape, ne vom convinge că morala aceasta nu și-a fost niciodată suficientă sieși. Ea doar s-a adăugat, în felul unui supliment artistic, la obligațiile ce îi preexistau, făcînd-o, în acest fel, posibilă. Cînd filosofii greci atribuiau o demnitate eminentă ideii pure de Bine sau, mai general, vieții contemplative, ei vorbeau pentru o elită constituită în interiorul societății, și care începea prin a se considera în armonie cu viața socială. S-a spus că morala aceasta nu vorbea despre datorie, nu cunoștea obligația în felul în care o înțelegem noi. Este adevărat, nu vorbea despre datorie; dar aceasta tocmai pentru că o considera ca fiind, într-un fel, de la sine. Filosoful se simțea obligat să-și îndeplinească mai întîi, asemenea tuturor,

datoria, în felul în care cetatea i-a impus-o. Doar atunci survenea o morală destinată să înfrumusețeze viața, considerînd-o ca pe o operă de artă. Pe scurt, și pentru a rezuma cele spuse pînă acum, nu se pune problema de a întemeia morala pe cultul rațiunii. Așa cum anunțam, ne rămîne să urmărim dacă morala s-ar fi putut sprijini pe rațiune în măsura în care aceasta din urmă ar putea prezenta activității noastre un scop determinat, conform rațiunii dar supra-adăugat ei, un scop pe care rațiunea însăși ne-ar învăța să-l urmărim metodic. Dar este ușor de observat că nici un scop – nici chiar dublul scop tocmai indicat, nici chiar dubla grijă de a menține coeziunea socială și de a ajuta omnirea să progreseze –, nu s-ar putea impune în chip obligatoriu dacă ar fi propus numai de rațiune. Dacă unele forțe cu adevărat active și apăsînd efectiv asupra voinței noastre se vor afla la locul convenit, rațiunea va putea și va trebui să intervină pentru a le coordona efectele. Dar ea nu va putea rivaliza cu forțele acestea, întrucît întotdeauna vom putea folosi rațiunea în jocul raționamentelor, opunînd argumentele unele altora, sau pur și simplu refuzînd discuția și răspunzînd printr-un *sic volo, sic jubeo*. Căci o morală care crede că întemeiază obligația pe considerații pur raționale reintroduce, de fapt, chiar fără voia ei, așa cum am spus și cum vom repeta, forțe de un ordin diferit. Și tocmai de aceea reușește cu o atît de mare ușurință. Adevărata obligație este deja în locul ei, iar ceea ce rațiunea va adăuga mai apoi deasupra ei, va împrumuta în mod firesc un caracter de obligativitate. Societatea, cu toate cele ce o mențin și o propulsează înspre înainte, este deja acolo; tocmai de aceea rațiunea va putea adopta ca principii ale moralei unele dintre scopurile urmărite de om în cadrul societății. Construind un sistem coerent de instrumente destinate atingerii aceluia scop, societatea își va afla, de bine, de rău, morala, așa cum o concepe simțul comun, așa cum o practică ori pretinde că o practică umanitatea în genere. Și aceasta pentru că fiecare dintre scopuri, ocupat fiind prin el însuși în interiorul societății, este astfel

socializat și, prin urmare, sporește cu toate celelalte scopuri pe care ni le-am putea propune. Astfel, chiar erijînd în principiu moral interesul personal, nu va fi prea greu să construim o morală rezonabilă, destul de asemănătoare moralei curente, așa cum o demonstrează de altfel relativul succes al moralei utilitare. Pentru omul ce trăiește în societate egoismul cuprinde amorul propriu, nevoia de a fi ridicat în slăvi etc.; astfel încît, purul interes personal a devenit aproape indefinibil, căci cu cît cuprinde mai mult din interesul general, cu atît ne vine mai greu să le izolăm unul de celălalt. Să ne gîndim numai la cît respect pentru celălalt se cuprinde în ceea ce numim iubirea de sine, ba chiar în gelozie ori în dorință! Cel ce va voi să practice egoismul absolut va trebui să se închidă în sine și să nu se mai îngrijească atîta de aproapele lui, fie pentru a-l pizmui, fie pentru a-l invidia. Simpatia o aflăm chiar și în aceste forme de ură, și chiar viciile insului ce trăiește în societate nu sînt întru totul golite de orice urmă de virtute : căci toți sînt saturați de vanitate, iar vanitate înseamnă mai întîi sociabilitate. Pe bună dreptate am putea deduce aproximativ la fel morala sentimentelor, cum ar fi sentimentul de onoare, sau de simpatie, sau de milă. La insul ce trăiește în cetate fiecare dintre aceste tendințe cuprinde în sine ceea ce morala socială a depus de-a lungul vremii în interiorul ei; și ar trebui să o fi golit de acest conținut, chiar cu riscul de a o reduce la mai nimic, pentru a nu comite o eroare de principiu încercînd să explicăm morala printr-o astfel de tendință. Ușurința cu care alcătuim teorii de acest fel ar trebui să ne pună pe gînduri: dacă cele mai variate scopuri pot fi astfel transmutate de filosofi în scopuri morale, este foarte posibil – dat fiind că nimeni nu deține încă piatra filosofală – ca ei să fi început prin a pune aurul pe fundul creuzetului lor. Tot evident este și faptul că nici una dintre aceste doctrine nu va ști să dea seama de obligație. E posibil să fim constrînși să adoptăm anumite mijloace dacă voim să ne atingem un scop oarecare ; dar dacă voim să renunțăm la scop, cum ne-ar mai

putea fi oare impuse mijloacele? Și cu toate acestea, adoptînd un scop oarecare drept principiu al moralei, filosofii au construit pe urma lui sisteme de maxime care, fără a ajunge să ia forma unor imperative, se apropie totuși destul de mult de acestea pentru a putea fi mulțumiți. Iar motivul este simplu. Ei au considerat urmărirea acestor scopuri într-o societate în care există presiuni decisive și aspirații complementare ce le prelungește. Presiune și atracție, determinîndu-se reciproc, vor ajunge în cele din urmă la unul dintre aceste sisteme de precepte, întrucît fiecare dintre ele vizază realizarea unui scop în același timp individual și social. Fiecare dintre sistemele acestea pre-există deci în atmosferă în clipa în care filosoful își face apariția. Societatea cuprinde maxime îndecajuns de apropiate prin conținut de cele mai apoi formulate de filosof și care sînt, primile, obligatorii. Regăsite prin filosofie, dar nu sub forma unui comandament, ele fiind acum doar recomandări în vederea urmăririi inteligente a unui scop pe care inteligența l-ar fi putea foarte bine și respinge, maximele acestea sînt înghițite de o maximă mai vagă ori numai virtuală, care se ascamăna lor dar capătă în plus pecetea obligației. În acest mod, ele devin obligatorii, dar obligația nu vine din înalturi, cum am fi tentați să credem, adică din principiul din care au fost rațional deduse maximele. Ea urcă din adîncuri, adică din străfundurile presiunilor continuate în aspirații, și care odihnesc la temelul societății. Pe scurt, teoreticienii moralei postulcăză astfel societatea și, în consecință, cele două forțe cărora societatea le datorează atît stabilitatea, cît și mișcarea. Profitînd de faptul că scopurile sociale se întrepătrund, fiecare dintre ele fiind cu temeinicie așezat pe acest echilibru și pe această mișcare, pârînd să se dubleze prin cele două forțe, teoreticienilor nu le-a fost greu să reconstituie conținutul moralei, folosind drept principiu unul dintre acele scopuri, și demonstrînd apoi că morala este obligatorie. De fapt, ei și-au furnizat dinainte, odată cu societatea,

materia și forma acestei morale, toate cele de ea conținute, precum și toate obligațiile ce o înconjoară.

Pătrunzînd acum dedesubtul acestei iluzii comună tuturor moralelor teoretice, iată ce vom afla. Obligația este o necesitate care se poate discuta, însoțită de inteligență și libertate. Necesitatea este de altfel analogă aici cu cea atașată producerii unui efect fiziologic ori chiar psihic: într-o omenire pe care natura n-ar fi dăruit-o cu inteligență iar individul n-ar fi avut puterea de a alege, acțiunea destinată a menține conservarea și coeziunea grupului s-ar fi realizat în mod necesar. Și ea s-ar fi înfăptuit sub influența unei forțe bine determinate, identică celei ce determină fiecare furnică să muncească pentru mușuroiul ei și fiecare celulă a oricărui țesut să lucreze pentru organismul care o conține. Însă intervine inteligența, cu facultatea de a alege: o altă forță, întotdeauna actuală, o menține acum pe precedentă în starc de virtualitate sau, mai curînd, de realitate abia vizibilă în acțiunea ei, și totuși scnsibilă prin presiunea ce o exercită. În acest fel, mișcarea de du-te-vino a unui balansier de orologiu, care împiedică tensiunea resortului să se manifeste printr-o bruscă detentă, rezultă totuși din chiar tensiunea însăși, fiind efectul ce exerce o acțiune inhibitoric ori ordonatoare asupra propriilor cauze. Deci, ce va face inteligența? Este o facultate de care individul se folosește în mod natural pentru a se elibera din dificultățile vieții; ea nu va urma aceeași direcție cu forța ce lucrează pentru specie și care nu se supune decît interesului speciei; ea însă, ia în considerație individul. Și va merge întins către cele mai egoiste soluții. Dar nu aceasta va fi prima ei mișcare. Inteligența se va convinge mai întîi pe sine că un egoism inteligent va trebui să nu atenteze la alte egoisme. Și dacă astfel este inteligența unui filosof, el va construi o morală teoretică în care va demonstra împletirea interesului personal cu interesul general, în care obligația se va reduce la necesitatea de noi resimțită de a-l gîndi pe celălalt dacă voim să devenim utili nouă înșine în chip inteligent. Însă întotdeauna

Vom putea răspunde că nu astfel ne place să înțelegem propriul nostru interes, și nu vedem de ce anume ne-am simți în continuare obligați. Și totuși sîntem obligați, iar inteligența știe bine, tocmai de aceea încercînd să demonstreze acest lucru. Însă adevărul este că demonstrația ei nu ni pare a-și fi aflat soluția decît pentru că inteligența lasă liberă trecere unui lucru anume despre care nu spune nimic, și care este totuși esențial: o necesitate suferită și simțită, pe care raționamentul a refutat-o, dar pe care o scoate la iveală un raționament antagonist. Deci ceea ce este propriu-zis obligatoriu în obligație nu este dat de inteligență. Din obligație, inteligența nu explică decît cele ce țin de ezitare. Acolo unde pare a întemeia obligația, ea se limitează de fapt la a o menține rezistînd unei rezistențe, împiedicîndu-se să împiedice. De altfel, vom vedea în următorul capitol, care sînt auxiliarele folosite de inteligență. Dar pentru moment să revenim la o comparație deja folosită. O furnică ce-și îndeplinește ingrata ei muncă ca și cum nu s-ar gîndi niciodată la ea, ca și cum ea însăși n-ar trăi decît pentru mușuroi, este asemănătoare stării de somnambulism: ea se supune unei necesități ineluctabile. Să presupunem că furnica devine brusc inteligentă: ea va raționa asupra celor de ea făcute, își va căuta motivația, își va spune că e proastă de-a binelea dacă nu și-ar acorda puțină odihnă, cîteva momente plăcute. „Destul cu sacrificiile! A venit timpul să ne gîndim puțin și la noi înșine!” iată deja perturbată ordinea naturală. Dar natura veghează. Furnica fusese înzestrată cu instinct social; și pentru o clipă, poate tocmai pentru că instinctul resimțise această necesitate, natura îi adaugă o sclipire de inteligență. Oricît de puțină inteligență ar fi deranjat instinctul, natura va trebui să intervină rapid pentru a repune lucrurile în locurile lor firești, desfăcînd ceea ce a legat. Un raționament va stabili deci că furnica are tot interesul să lucreze pentru mușuroi, pîrînd astfel să întemeieze obligația. Adevărul e că un atare fundament va fi destul de lipsit de soliditate, căci obligația îi preexistă, cu forța ei

întreagă: inteligența n-a făcut decît să se opună unui posibil obstacol ce venea din ea însăși. Filosoful mușuroiului nu va fi încîntat să admită cele spuse : el va continua să atribuie un rol pozitiv, nicidecum un rol negativ, inteligenței. Astfel au procedat majoritatea teoreticienilor moralei, fie pentru că erau intelectuali ce se temeau ca nu cumva să acorde prea puțin loc inteligenței, fie că obligația li se părea a fi simplă, de nedescompus. Dacă, din contra, vedem în obligație o cvasi-necesitate eventual contrariată de către o rezistență, înțelegem că rezistența vine dinspre inteligență, la fel și rezistența la rezistență, iar necesitatea, care este de altfel esențialul, are o cu totul altă origine. De fapt, nici un filosof nu se poate împiedica să nu propună mai întîi această necesitate; dar cel mai adesea o face în mod implicit, uitînd să vorbească despre demersul lui. Cît despre noi, am propus-o în chip explicit. De altfel, noi o atașăm unui principiu imposibil de respins. Oricărei filosofii ne-am alătura, sîntem obligați să recunoaștem că omul este o ființă vie, că evoluția vieții s-a împlinit, pe cele două principale axe ale ei, în direcția vieții sociale, pentru care asociația este cea mai generală formă de activitate vie, de vreme ce viața însăși este organizare, și că, de atunci, tot trecem, prin tranziții insensibile, de la raporturile dintre celulele unui organism — înspre relațiile între indivizii unei societăți. Ne limităm deci la a aminti în trecere incontestatul, incontestabilul. Dar acesta odată admis, toate datoriile despre obligație devin în același timp inutile și inoperante: inutile, întrucît obligația este o necesitate a vieții; inoperante, pentru că ipoteza introdusă poate cel mult justifica dinaintea inteligenței (și e vorba de o justificare incompletă) o obligație care preexistă de fapt acestei reconstrucții intelectuale.

Viața s-ar fi putut păstra aici, nemaifăcînd nimic altceva decît să constituie societăți închise ai căror membri să fi fost legați unii de alții prin obligații stricte. Compuse din ființe inteligente, societățile acestea ar fi prezentat o variabilitate de

neafiat în societățile animale dirijate prin instinct. Însă variația n-ar fi mers pînă într-acolo încît să încurajeze visul unei transformări radicale. Omenirea nu s-ar fi modificat într-atît încît să pară posibilă împlinirea unei societăți unice ce ar cuprinde laolaltă toți oamenii. În fapt, acest tip de societate nu există încă și nu va exista poate niciodată: dîndu-i omului conformația morală necesară pentru a putea trăi, natura a făcut probabil tot ceea ce putea face pentru binele speciei. Dar la fel cum s-au aflat oamenii de geniu care au știut să mute din locul lor barierele inteligenței, și cum a fost apoi dăruit tuturor oamenilor, din timp în timp, mult mai mult decît ceea ce a putut fi dat dintr-o dată speciei întregi, la fel, s-au ivit suflete privilegiate ce se simțeau înrudite cu toate celălalte suflete și care, în loc să se păstreze în limitele grupului și să urmeze solidaritatea stabilită prin natură, s-au orientat înspre omenire în genere, cuprinși de elanul iubirii. Apariția ficcăruiia dintre aceste suflete a fost asemenea creației unei specii noi, compuse dintr-un individ unic; îndemnul vital se împlinea cîte o dată într-un ins determinat, rezultat ce n-a putut fi dintr-o dată obținut pentru întreaga umanitate. Fiecare suflet privilegiat marca astfel cîte un prag atins de-a lungul evoluției vieții; și fiecare manifesta, într-o formă originală, o mai aprinsă iubire, ce părea a fi esența însăși a actului creator. Emoția creatoare ce înălța aceste suflete aparte, și care era o vitalitate dezăgăzuită, s-a răspîndit în jurul lor. Entuziasmate, ele iradiu un entuziasm ce nu s-a stins niciodată cu desăvîrșire, care își poate oricînd regăsi flacăra. Astăzi, cînd încercăm să reînvie prin gîndire toți acești mari oameni de bine, cînd îi ascultăm vorbind și îi privim acționînd, simțim că ardoarea lor ni se comunică și nouă, simțindu-ne și noi antrenati în aceeași mișcare a lor. Nu mai află aici o coerciție mai mult sau mai puțin atenuată, ci o atracție mai mult sau mai puțin irezistibilă. Dar această a doua forță, nu mai puțin decît prima, nu are nevoie de nici o explicație. Sigur, nu vă veți putea abține de la a nu vă imagina semi-constrîngerea exercitată

prin obișnuințe ce corespund simetric instinctului, nu veți putea să nu vă gândiți la această înălțare a sufletului, care este emoția: într-un caz aveți obligația originară iar în celălalt, ceva ce ar prelungi-o. Însă în ambele situații vă aflați dinaintea unor forțe care nu sînt în chip propriu și exclusiv morale, și cărora moralistul nu va trebui să le afle geneza. Tocmai pentru că au vizat dezvăluirea originilor, filosofii s-au înșelat asupra caracterului mixt al obligației în forma ei actuală. Au fost nevoiți apoi să atribuie vreunei reprezentări a inteligenței puterea de a antrena voința: ca și cum o idee ar putea vreodată să-și ceară în mod categoric propria-i realizare! Ca și cum ideea ar fi altceva, în acest context, decît un extract intelectual comun, sau mai curînd proiectarea, în plan intelectual, a unui ansamblu de tendințe și aspirații, unele aflate deasupra, iar altele dedesubtul inteligenței pure! Dacă vom restabili această dualitate originară, dificultățile vor dispărea de la sine. Și dualitatea însăși se va resorbi în unitate, pentru că „presiunea socială” și „elanul iubirii” nu sînt decît două manifestări complementare ale vieții, care, în mod normal, tind să conserve în mare forma socială, caracteristică omenirii dintru începuturi; dar viața, este în mod excepțional capabilă să transforme această formă socială grație unor indivizi privilegiați, fiecare dintre ei reprezentînd un efort de evoluție creatoare, ca și cum o nouă specie ar apărea odată cu ei.

Poate că nu toți învățătorii moralei au o viziune completă asupra acestei duble origini a moralei; cu toate acestea, unii își dau seama de cîte ceva chiar din momentul în care vor cu adevărat să inducă elevilor lor o stare morală, nu doar să le povestească teorii. Nu negăm utilitatea, ba chiar necesitatea unei învățături morale adresată rațiunii pure, care definește datoriile și le așază sub semnul unui principiu, urmărindu-i în detaliu multiplele aplicații. Discuția este posibilă în planul inteligenței, și numai în acest plan; nu există moralitate completă fără de reflecție, analiză, discuții cu ceilalți și cu tine însuși.

Dar dacă o învățătură adresată inteligenței este indispensabilă pentru a da sensului moral siguranță și finețe, dacă ne face pe deplin capabili să ne realizăm propriile intenții în ceea ce au ele mai bun, va trebui să existe mai întâi intenția însăși a acelei învățături, iar intenția marchează mai curînd o direcție a voinței, decît a inteligenței. Cum ne vom stăpîni voința? În fața educatorului se deschid două căi: una este cea a dresajului, cuvîntul fiind folosit aici în cel mai înalt sens al lui; cealaltă, este cea a misticității, termenul acesta avînd aici semnificația lui cea mai modestă. Prin prima metodă, este indusă o morală construită din obișnuințe impersonale; prin cea de-a doua, obținem imitarea unei persoane și chiar o comuniune spirituală, o identificare mai completă sau mai puțin completă cu acea persoană. Dresajul original, cel voit de natură, consta în adoptarea obiceiurilor grupului, era automat, se producea de la sine acolo unde individul se simțea pe jumătate contopit cu colectivitatea. Pe măsură ce societatea se diferenția, sub efectul diviziunii muncii, lăsa grupărilor astfel constituite în interiorul ei sarcina de a dresa individul, de a-l pune în armonie cu ele și, prin acest fapt, cu societatea însăși: însă totdeauna era în joc un sistem de obișnuințe contractate doar spre profitul societății. Este neîndoielnic faptul că, în cel mai rău caz, e suficientă doar o moralitate de acest fel. Omul, strict inserat în orizontul meseriei ori al profesiei lui va fi dăruit întru totul muncii cotidiene, își va organiza în așa fel traiul încît să poată da o cantitate maximă, de o calitate optimă de muncă, și se va achita în mod general *ipso facto* de multe alte obligații. Disciplina ar fi făcut din el un om la locul lui, corect. Astfel se prezintă prima metodă; domeniul ei de acțiune este impersonalul. Cealaltă o va completa la nevoie, ba chiar o va putea înlocui. Nu ezităm să numim această a doua metodă religioasă, ba chiar mistică; numai că va trebui să ne punem de acord asupra termenilor. Obișnuim să spunem că religia este auxiliarul moralei, ea fiind cea care ne aduce în suflet teama de pedeapsă, speranța răsplatei. Este,

poate, adevărat; însă va trebui să adăugăm că, din acest punct de vedere, religia nu face altceva decît să promită extinderea și redresarea justiției umane prin justiția divină. Sancțiunilor stabilite de societate, al căror joc este atîta de imperfect, ea suprapune altele, infinit mai înalte, cărora ne vom supune cînd vom fi ajuns în cetatea lui Dumnezeu, după ce vom fi părăsit cetatea oamenilor. Însă tot la nivelul cetății oamenilor rămînem și de astă dată. Introducem, desigur, religia, dar nu în ceea ce conține ea propriu-zis religios. Orice înălțime spirituală am atinge, vom considera educația morală tot un fel de dresaj, iar moralitatea – ca disciplină. Căci încă ne aflăm în sfera primei dintre cele două morale, nu ne-am transpus încă la nivelul celei de-a doua. Pe altă parte, cînd auzim cuvîntul „religie”, ne gîndim indirect la dogmele religioase, la metafizica pe care o cuprind. Astfel încît, atunci cînd considerăm religia drept fundament al moralei, ne reprezentăm de fapt un ansamblu de concepții relative la Dumnezeu și la lume, a căror acceptare ar avea drept consecință practicarea binelui. Dar este clar că aceste concepții, considerate ca atare, ne influențează voința și conduita cam tot atît cît și teoriile, adică ideile: căci încă ne aflăm la nivelul intelectului și, cum am văzut mai sus, nici obligația, și nici ceea ce o continuă nu ar putea decurge din ideea pură, aceasta din urmă neavînd nici o acțiune asupra voinței noastre decît în măsura în care ne-am obișnuit să o acceptăm și să o transpunem în practică. Dacă vom distinge această metafizică de toate celelalte, spunînd că ea este cea care se impune în mod precis adeziunii noastre, vom avea poate dreptate; dar atunci ar însemna că nu ne mai gîndim numai la conținutul ei, la pură reprezentare intelectuală. Am introduce ceva diferit, care susține reprezentarea, îi împrumută urma unui „nu știu ce” de o mare putere și care este de fapt elementul specific religios. Dar acum elementul acesta devine fundamentul religios al moralei, nicidecum metafizica lui alăturată. Ne aflăm deja la nivelul celei de-a doua metode, dar este în joc o expe-

simț mistică. Dorim să spunem câte ceva despre experiența mistică, privită în ceea ce are ea mai nemediat, în ceea ce se sustrage oricăror interpretări. Adevărații mistici se deschid pur și simplu valurilor care-i inundă. Siguri de ei înșiși, simțindu-se locuiți de ceva mai bun decât ei, ei se arată a fi mari oameni de acțiune, spre surprinderea celor care considerau că misticismul e doar viziune, transcendere, extaz. Ei s-au lăsat traversați, în abisul sufletelor lor, de un flux descendent ce dorea ca prin ei să ciștige pe toți ceilalți oameni. Misticii simt nevoia de a răspîndi în jur ceea ce au primit, asemenea unui elan de iubire, iubire căreia fiecare dintre ei îi imprimă pecetea propriei sale personalități. În fiecare dintre ei, iubirea este deci o emoție cu totul nouă, capabilă să transpună viața omenească într-un alt ton. Iubirea face ca fiecare dintre acești mari mistici să fie iubit pentru el însuși, iar prin el și pentru el ceilalți oameni își vor deschide sufletul iubirii pentru umanitate. Prin intermediul unei persoane atașată lor sau amintirii lor păstrată vie, iubirea se va putea transmite, modelînd și alte vieți după chipul ei. Dar să mergem mai departe. Dacă spusa vreunui mare mistic, sau a unuia dintre imitatorii lui, își află un ecou în unul dintre noi, nu înseamnă oare că există și în noi un mistic ce somnolează, așteptînd doar ocazia pentru a se deștepta? În primul caz, persoana se alătură impersonalului, vizînd să se integreze lui. Acum, insul răspunde chemării unei personalități ce poate fi cea a unui revelator al vieții morale, cea a unuia dintre imitatorii lui, sau chiar, în anumite circumstanțe, a insului însuși.

Indiferent care dintre cele două metode o vom practica, va trebui să ținem seama de esența naturii umane, considerată în chip static în ea însăși ori dinamic, în originile ei. Eroarea va fi aceea de a crede că presiunea și aspirația morală își află o definitivă explicație în viața socială considerată ca un fapt simplu. Obişnuim să spunem că societatea există, că, dintru începuturi, ea exercită o constrîngere necesară asupra membrilor ei, iar constrîngerea aceasta nu e altceva decât obligația.

Dar mai întâi, pentru ca societatea însăși să poată exista, trebuie ca individul să poarte cu sine un întreg ansamblu de dispoziții innăscute; societatea nu se explică deci prin ea însăși. Prin urmare, va trebui să căutăm dincolo de achizițiile sociale, pînă atingem viața însăși. Căci societățile umane, ca și specia umană de altfel, nu sînt decît manifestări ale vieții. Dar nu este îndeajuns: va trebui să ne cufundăm încă și mai adînc dacă vom voi să înțelegem nu numai cum societatea obligă individul, ci și cum individul poate el judeca societatea, cum o poate transforma din punct de vedere moral. Dacă societatea își este suficientă sieși, ea este suprema autoritate. Dar dacă ea nu este decît una dintre determinările vieții, vom înțelege că viața, care a trebuit să sedimenteze specia umană într-unul din punctele evoluției ei, comunică un nou impuls individualităților privilegiate, care s-au cufundat din nou în ele însele pentru a ajuta societatea să meargă mai departe. Este adevărat că ar fi trebuit poate să purtăm analiza pînă la însuși principiul vieții. Dacă ne păstrăm în sfera simplelor manifestări, fie că le vom numi laolaltă sociale, fie că le vom considera mai îndeaproape în omul social și le vom pune sub semnul inteligenței, oricum am proceda, obscuritatea persistă. Din contra, dacă vom încerca să aflăm, dincolo de aceste manifestări, viața însăși, totul se va lumina. Să acordăm deci cuvîntului biologic acel sens comprehensiv pe care, de altfel, ar fi trebuit să îl aibă sau îl va avea într-o zi, și să spunem, spre a conchide, că orice morală, presiune sau aspirație, este de esență biologică.

Note

¹ Kipling, *In the Rukh*, în volumul intitulat *Many inventions*.

² Este inutil să spunem că există și multe excepții. Spre exemplu, fervoarea religioasă poate atinge, la femeie, profunzimi nebănuite. Dar, ca regulă generală, probabil că natura a voit ca femeia să se concentreze asupra copilului și să închidă în limite destul de înguste partea cea mai bună a sensibilității ei. În domeniul acesta ea este, de

altfel, incomparabilă: emoția este aici supra-intelectuală, putînd să se transforme în divinație. Cîte lucruri nu se dezvăluie privirii uluite a unei mame care-și privește copilul! Să fie iluzie? Nu sîntem siguri. Mai curînd am spune că realitatea este plină de posibilități și că mama vede în copilul său nu doar ceea ce el va fi, ci tot ceea ce el ar putea fi dacă nu ar trebui să aleagă în fiecare minut al vieții sale și, prin urmare, să excludă.

Capitolul II

RELIGIA STATICĂ

Este umilitor pentru inteligența umană spectacolul a ceea ce au fost și sînt încă uncele religii. Ce mai țesătură de aberații! Poate să spună mult și bine experiența că „este fals”, iar raționamentul: „este absurd”, căci umanitatea se va crampona cu atît mai mult de absurditate, de eroare. De-ar rămîne măcar aici! Dar am văzut religii ce prescriu imoralitatea, impun crima! Cu cît o religie este mai primitivă, cu atît ocupă în chip material un loc mai mare în viața unui popor. Ceea ce va trebui să împartă mai tîrziu cu știința, arta, filosofia, acea religie a începuturilor a cerut și a obținut doar pentru sine. Și este un fapt cu adevărat surprinzător, căci am început prin a defini omul ca ființă inteligentă.

Și uimirea ne va spori cînd vom afla că superstiția cea mai vulgară fost atîta amar de vreme un fapt universal. De altfel, ea subzista încă. Atît în negurile veacurilor, cît și astăzi chiar, există societăți umane ce nu au nici știință, nici artă, nici filosofie. Niciodată însă n-a existat vreo societate fără de religie!

Confuzia noastră va spori și mai mult dacă ne vom compara, sub acest aspect, cu animalele! Probabil că animalul nu cunoaște superstiția. Nu știm nimic despre cele petrecute în alte conștiințe decât a noastră: dar cum stările religioase se traduc de obicei prin acte și atitudini, am fi fost, desigur, avertizați printr-un semn oarecare dacă animalul ar fi fost capabil de religiozitate. Nu avem încotro, trebuie să ne acceptăm datul. *Homo sapiens*, singura ființă dotată cu rațiune, este și singurul care și-a putut lega existența de lucruri nesocotite.

Se vorbește mult despre o „mentalitate primitivă” ce astăzi ar fi reprezentată prin rasele inferioare, dar care odinioară ar fi aparținut întregii omeniri; superstiția ar trebui trecută chiar în contul acestei mentalități. Dacă ne-am limita să grupăm anumite maniere de a gândi sub o denuminație comună și să relevăm raporturile dintre ele, am face o muncă utilă și inatacabilă: utilă, întrucât am circumscrie un câmp de studii etnologice și psihologice de cel mai înalt interes; și inatacabilă, pentru că n-am face decât să constatăm existența anumitor credințe și practici în interiorul unei omeniri mai puțin civilizată decât cea actuală. Lévy-Bruhl pare a fi urmat această linie în remarcabilele sale lucrări, în special în ultimele dintre ele. Procedând astfel, nu atingem în nici un fel întrebarea asupra credințelor sau practicilor atât de puțin raționale care au fost și sînt încă acceptate de ființa rațională care este omul. Nu ne putem împiedica să căutăm un răspuns la această întrebare. De bine, de rău, lectorul frumoaselor cărți ale lui Lévy-Bruhl va rămîne cu convingerea că inteligența umană a evoluat; logica naturală nu a fost aceeași dintotdeauna; „mentalitatea primitivă” va corespunde, prin urmare, unei structuri fundamental diferite, înlocuită ulterior de propria noastră structură, și de neaflat în zilele noastre decât la cei înapoiați mintal. Dar ar însemna să admitem că obișnuințele spiritului, dobîndite de indivizi de-a lungul secolelor, au putut deveni ereditare, modificînd natura însăși și furnizînd speciei umane o nouă mentalitate. Nimic

mai fals! Să presupunem că o obișnuință contractată de părinți **se transmite** pentru totdeauna copilului; acesta este însă un **fapt rar**, datorat doar unui concurs de circumstanțe reunite în chip accidental. Dar nu va decurge de aici absolut nici o modificare a speciei în întregul ei. Atunci, dacă structura spiritului **se păstrează** aceeași, experiența acumulată de generații succesive, depusă în mediul social și restituită prin acest mediu **fiecăruia** dintre noi, ar trebui să fie suficientă pentru a putea explica de ce noi nu gîndim asemenea non-civilizatului, de ce omul de odinioară era diferit de omul actual. Spiritul funcționează la fel în ambele cazuri, dar nu se aplică, poate, unei aceeași materii, probabil pentru că societatea are acum nevoi diferite de cele de odinioară. Cam aceasta ar fi concluzia cercetărilor noastre. Fără a o anticipa, ne vom mulțumi să spunem că observarea „primitivilor” poartă inevitabil înspre întrebarea asupra originilor psihologice ale superstițiilor; structura generală a spiritului uman – prin urmare, observarea omului actual și civilizat – pare a ne furniza suficiente elemente pentru a încerca să schițăm un răspuns la această problemă.

Și asupra mentalității „colective” ne exprimăm aproape în aceeași termenii folosiți pentru descrierea „mentalității primitive”. După Émile Durkheim, nu e cazul să cercetăm de ce religiile ne cer să credem în cele care „au un aspect atît de deconcertant pentru rațiunile individuale. Reprezentarea oferită de religia respectivă nu este, pur și simplu, opera acestor rațiuni, ci a spiritului colectiv. Or, este firesc ca acest spirit să-și reprezinte realitatea altfel decît și-o reprezintă spiritul nostru, întrucît este de o altă natură. Societatea are maniera ei de a spune cele ce-i sînt proprii, deci își are propriu-i mod de a gîndi.”¹ În ceea ce ne privește, admitem existența reprezentărilor colective depuse în instituții, limbaj și moravuri. Totalitatea lor constituie **inteligența socială**, complementară inteligențelor individuale. Nu înțelegem însă cum ar putea fi discordante aceste două **mentalități** și cum una ar putea-o „deconcerta” pe cealaltă.

Experiența nu ne spune nimic asemănător, deci nu credem că sociologia ar avea vreun motiv să adopte această presupozitie. Dacă vom gândi că natura s-a limitat la individ, că societatea s-a născut dintr-un accident ori dintr-o convenție, vom purta teza pînă la consecințele ei ultime, pretinzînd că această întîlnire a indivizilor, comparabilă cu cea a corpurilor simple ce se unesc în combinații chimice, a dus la apariția unei inteligențe colective, ale cărei reprezentări vor deruta – cel puțin unele dintre ele – rațiunea individuală. Însă nimeni nu mai atribuie societății o origine accidentală sau contractuală. Dacă va trebui să reproșăm ceva sociologici, vor fi mai curînd insistențele ei în cealaltă direcție: astfel, unii sociologi vor vedea în individ o pură și simplă abstracție, iar în corpul social unica realitate. Dar cum ar putea atunci mentalitatea colectivă să nu se afle prefigurată în mentalitatea individuală? Și cum natura care a făcut din om un „animal politic”, ar fi putut rîndui în așa fel inteligențele umane încît să se simtă deczrădăcinat tocmai cînd gîndesc „în mod politic”? În ceea ce ne privește, considerăm că nu vom ști niciodată să ținem îndeajuns seama de destinația socială a individului. Tocmai pentru că a neglijat acest fapt, psihologia s-a dezvoltat atît de puțin în unele direcții. Și nu mă gîndesc la necesitatea de a fi aprofundat cercetarea anumitor stări anormale sau morbide ce implică o invizibilă anastomoză între membrii unei societăți, ascmena celei dintre albinele unui stup: în afara stupului, albina se ofilește și moare; izolat de societate sau neparticipînd îndeajuns la eforturile ei, omul suferă de un rău poate analog, deși puțin studiat pînă acum, dar pe care-l cunoaștem sub numele de plictiseală. Cînd izolarea se prelungește, ca în cazul recluziunii penale, se declanșează tulburări mentale caracteristice. Aceste fenomene ar fi meritat deja un capitol aparte în cadrul psihologiei, iar cercetările s-ar fi încheiat cu frumoase beneficii. Dar nu e suficient să vorbești. Viitorul unei științe depinde de modul în care a știut să-și circumscrie dintru început obiectul. Dacă a avut vreodată norocul

de a urma, în decupajul efectuat de ea, articulațiile naturale, după modelul bucătarului cel bun despre care vorbește Platon, numărul părților rezultate nu va fi prea important. Decupajul în părți fiind cel care va fi pregătit analiza în elemente, va rezulta în cele din urmă o reprezentare simplificată a ansamblului. Se vede că psihologia noastră știe prea puțin despre toate acestea de vreme ce a dat înapoi în fața anumitor subdiviziuni. Ea postulează, de exemplu, facultățile generale de percepție, de interpretare, de înțelegere, fără a se mai întreba dacă nu cumva intră în joc mecanisme diferite, după cum respectivele facultăți se aplică fie la lucruri, fie la persoane, după cum inteligența este sau nu cufundată în mediul social. Cu toate acestea, majoritatea oamenilor își figurează deja această distincție, consemnând-o chiar în limba j: alături de *simțuri*, cele care ne informează asupra lucrurilor, limba jul pune *bunul simț*, care interesează relațiile noastre cu oamenii. Cum să nu remarcăm că putem fi matematicieni profunzi, savanți fizicieni, psihologi delicăți în momentele în care ne analizăm pe noi înșine, și totuși să înțelegem greșit acțiunile celui alt, să le calculăm rău pe ale noastre, să nu reușim niciodată să ne integrăm mediului sau, în fine, să fim pur și simplu lipsiți de bun simț? Nebunia persecuțiilor, mai precis delirul interpretării, se află acolo tocmai pentru a demonstra că bunul simț se poate deteriora, în timp ce facultatea de a raționa se păstrează intactă. Gravitatea acestei defecțiuni, rezistența ei obstinată la orice tratament, faptul că aflăm deseori simptome chiar și în cel mai îndepărtat trecut al bolnavului, toate aceste date concură la indicarea unei insuficiențe psihice profunde, congenitale, delimitată cu precizie. Bunul simț, pe care l-am putea numi simțul social, este deci înăscut omului normal, asemenea facultății de a vorbi, care implică existența societății, dar nu e mai puțin prezentă în organisme ele ei individuale. De altfel, este greu de crezut că natura, care a instituit viața socială la extremitatea a două mari linii de evoluție, sfârșind la himenoptere și respectiv la

om, să fi pus dinainte la punct toate detaliile activității fiecărei furnici dintr-un mușuroi, neglijiînd totodată să dea omului directivele, măcar cele mai generale, pentru coordonarea atît a conduitei lui, cît și a conduitei semenilor lui. Societățile umane diferă, desigur, de cele animale, tocmai prin marja de indeterminate acordată demersurilor individului, ca și celor ale colectivității. Dar aceasta înseamnă că acțiunile însele sînt cele pre-formate în natura insectei, iar la om pre-formată este doar funcția. Funcția nu este în mai mică măsură acolo, organizată în individ, tocmai spre a se desfășura în societate. Cum s-ar mai putea ivi, prin nemăsurată sporire, o mentalitate socială capabilă să deconcerteze mentalitatea individuală? Și cum prima n-ar fi immanentă celei de-a doua? Problema propusă de noi, și anume aceea de a ști cum de au putut, și pot încă, absurdele superstiții să guverneze viața ființelor raționale, se menține deci în totalitate. Am putea vorbi oricît despre mentalitatea primitivă, dar problema privește, în egală măsură, și psihologia omului actual. La fel, am putea vorbi oricît despre reprezentările colective, căci problema interesează cel puțin la fel de mult și psihologia omului individual.

Dar nu va fi dificultatea legată și de faptul că psihologia noastră se îngrijește prea puțin să-și subdivizeze obiectul pe urma liniilor trasate de natură? Reprezentările care dau naștere superstițiilor au în comun un caracter fantasmatic. Psihologia se raportează la o facultate generală: imaginația. Ea va clasa deci într-o aceeași rubrică atît realizările artei, cît și descoperirile și invențiile științei. De ce să grupăm laolaltă lucruri atît de diferite, și mai mult, să le punem sub același nume, sugerînd astfel ideea unei anumite înrudiri între ele? Numai pentru comoditățile limbajului și din rațiuni de ordin negativ, aceste operațiuni diverse nu sînt nici percepție, nici memorie, nici muncă logică a spiritului. Să convenim deci să grupăm separat reprezentările fantasmaticе și să numim „fabulație” sau „ficțiune” actul care le dă naștere. Ar fi aici un prim pas înspre rezolvarea

problemei. Să remarcăm în continuare că psihologia, atunci când descompune în operații activitatea spiritului, nu se ocupă niciodată îndeajuns cu fiecare dintre ele, încercînd să afle exact la ce servește: de aceea subdiviziunea este adeseori insuficientă ori artificială. Sigur că omul poate visa, poate filosofa; dar mai întîi el trebuie să trăiască. Neîndoielnic, structura noastră psihologică nu ține la necesitatea conservării și dezvoltării vieții individuale și sociale. Dacă psihologia nu adoptă această observație, în mod inevitabil își va deforma propriu-i obiect. Ce-am spune oare despre savantul care va face anatomia organelor și histologia țesuturilor fără a se preocupa de destinația lor? Va risca să clasifice greșit, să grupeze în mod eronat. Dacă funcția nu poate fi înțeleasă decît prin structură, nu putem afla marile linii ale structurii fără a avea o idee despre ceea ce este funcția. Nu va trebui deci să ne purtăm cu spiritul ca și cum ar fi dat „pentru nimic, pentru simpla plăcere”. Nu trebuie să se spună: structura lui fiind aceasta, el a știut să tragă cutare profit. Căci profitul pe care l-ar fi putut avea spiritul de pe urma structurii este, de fapt, chiar ceea ce a determinat structura ca atare. Oricum, aici se află firul director al cercetării. Și atunci, în domeniul vag și, desigur, artificial determinat al „imaginarului”, să considerăm decupașul natural numit de noi „fabulație”, și să urmărim la ce anume s-ar putea aplica în mod natural. Despre funcția aceasta mărturisește și romanul, și drama, și mitologia, laolaltă cu toate cele cîte au precedat-o. Dar n-au existat dintotdeauna nici romancieri, nici dramaturgi, în timp ce de religie omenirea nu s-a putut niciodată lipsi. Pare drept sigur faptul că poemele și fanteziile de orice fel au apărut prin adăugire, profitînd că spiritul știa să țeasă fabule; însă religia a fost rațiunea însăși de a fi a funcției fabulatorie. În raport cu religia, facultatea aceasta va fi efectul, nicidecum cauza. O necesitate, poate individuală, dar în orice caz socială, trebuie să fi fost cea care a cerut spiritului acest gen de activitate. Să ne întrebăm care ar fi putut fi cea necesitate. Trebuie să remar-

căm că ficțiunea, atunci cînd are în sine eficacitate, este asemenea unei halucinații în stare născîndă: ea poate controla judecata și raționamentul, adică facultățile propriu-zis intelectuale. Or, ce-ar fi putut face natura, după ce crease deja ființe inteligente, dacă ar fi voit să preîntîmpine anumite pericole ale activității intelectuale, fără a compromite viitorul inteligenței? Observația e cea care ne furnizează răspunsul. Astăzi, în plină înflorire a științei, vedem cum dinaintea experienței se năruie cele mai frumoase raționamente din lume: căci nimic nu rezistă faptelor. Dacă, de la început, inteligența ar fi trebuit reținută de la relele ei porniri, periculoase atît pentru îns cît și pentru societate, aceasta nu s-ar fi putut întîmpla decît prin constatări aparente, prin fantome ale faptelor. Trebuia suscitată o imitație a experienței în dauna experienței reale. O ficțiune, dacă imaginea adusă de ea este vie și obsedantă, va putea să imite sigur percepția și, în acest fel, să împiedice ori să modifice acțiunea. O experiență sistematic falsă, ridicîndu-se dinaintea inteligenței, o va putea opri cînd aceasta va fi mers prea departe în aflarea ultimelor consecințe ale vreunei experiențe adevărate. Astfel va fi procedat deci natura. În aceste condiții, să nu ne mai mire faptul că inteligența, abia creată, a și fost invadată de superstiție, că o ființă esențial inteligentă este în mod natural superstițioasă, și că superstițioși nu află decît printre ființele inteligente.

În această situație se ridică însă noi întrebări. Mai întîi, va trebui să ne întrebăm cu mai multă precizie la ce anume servește funcția fabulatorie și ce pericol anume trebuia natura să preîntîmpine. Fără a aprofunda încă punctul acesta, să observăm că spiritul uman se poate situa în adevăr ori în fals dar că, atît într-un caz cît și în celălalt, oricare ar fi direcția pe care s-ar fi angajat, spiritul se mișcă drept înainte: dintr-o consecință în alta, de la o analiză la alta, el se împotmolește tot mai mult în eroare, sau se deschide tot mai cuprinzător adevărului. Nu cunoaștem decît o umanitate deja evoluată, întrucît „primitivii” pe care astăzi îi supunem observației au

cam aceeași vîrstă ca noi, iar documentele asupra cărora lucrăm crează istoria religiilor vin dintr-un trecut relativ recent. Imensa varietate de credințe cu care avem de-a face este deci rezultatul unui lung șir de proliferări. Din absurditatea ori din straniețatea lor putem conchide că există o anumită orientare înspre straniu sau absurd în actul desfășurării unei anumite facultăți a spiritului. Probabil însă că aceste caractere nu sînt atît de accentuate decît dacă respectiva funcție a înaintat suficient de mult pe calca ei. Dacă nu vom considera decît direcția însăși, vom fi poate mai puțin șocați de iraționalitatea cuprinsă în această tendință și îi vom sesiza astfel utilitatea. Cine știe dacă nu cumva erorile la care sfîrșește prin a se opri această tendință nu sînt deformări, de altfel avantajoase speciei, ale unui adevăr ce va trebui să se dezvăluie mai tîrziu unor indivizi anume? Dar aceasta nu e încă totul. Căci apare și o a doua întrebare, la care ar fi trebuit poate să fi răspuns de la început: de unde vine tendința aceasta? Să fie ea legată de alte manifestări ale vieții? Vorbeam despre o intenție a naturii: nu era decît o metaforă, comodă atît pentru psihologie cît și pentru biologie; în acest fel, punctăm faptul că dispozitivul observat servește interesului individului sau speciei. Expresia este încă vagă, deci vom spune, pentru un plus de precizie, că tendința considerată este un instinct, dacă nu cumva chiar în locul unui instinct s-au și ivit în spirit acele imagini fantasmaticc. Ele joacă un rol care *s-ar fi putut* prelungi pînă la a deveni instinct și care va fi, desigur, astfel la o ființă lipsită de inteligență. Provizoriu, vom spune că aflăm aici un *instinct virtual*, înțelegînd prin aceasta că, la extremitatea celeilalte linii evolutive, în societățile de insecte, vedem instinctul provocînd în mod mecanic o conduită comparabilă, sub aspectul utilității, cu cea sugerată omului liber și inteligent de către imaginile halucinatorii. Dar a evoca astfel dezvoltările divergente și complementare care se împlinesc în instincte reale, pe de o parte, și în instincte virtuale pe cealaltă parte, nu înseamnă a se pronunța asupra evoluției vieții?

Acesta este într-adevăr orizontul unei probleme mai cuprinzătoare, ridicată de cea de-a doua întrebare. De altfel, era implicit conținută și în prima dintre întrebări. Cum pot fi raportate la o necesitate vitală ficțiunile care apar în fața inteligenței și câteodată împotriva ei, dacă nu am determinat înaintea exigențelor fundamentale ale vieții? Aceeași problemă o vom regăsi, încă mai explicit formulată, când se va pune o altă întrebare de neocolit: cum a supraviețuit religia pericolului care a adus-o în lume? Și cum de s-a transformat ea, pur și simplu, în loc să fi dispărut? De ce subzistă, dacă știința tot a acoperit vidul, periculos de altfel, pe care inteligența l-a lăsat între forma și materia ei? Oare nu tocmai pentru că deasupra necesității de stabilitate manifestată de viață în această oprire sau mai curînd în această întoarcere pe loc care este conservarea unei specii, există și exigența unei mișcări de înaintare, un rest de impuls, un elan vital? Pentru moment însă, ne vor fi suficiente primele două întrebări. Atît una, cît și cealaltă, ne poartă înspre considerațiile dezvoltate în alte pagini, asupra evoluției vieții. Considerațiile acelea nu erau deloc ipotetice, așa cum se pare că au fost încredințați unii. Vorbînd despre un „elan vital” și o evoluție creatoare noi nu făceam decît să urmăim, cît de aproape cu putință, experiența însăși. Și ar trebui să se observe acest fapt, de vreme ce știința pozitivă, abandonînd anumite teze sau propunîndu-le drept simple ipoteze, se apropie din ce în ce mai mult de propriile noastre puncte de vedere. Iar apropiîndu-și-le, știința pozitivă nu va face decît să pună iar stăpînire asupra bunurilor sale.

Să revenim asupra cîtorva dintre trăsăturile cele mai marcante ale vieții și să evidențiem caracterul net empiric al concepției asupra „elanului vital”. Fenomenul vital este rezolvabil în fapte fizice și chimice? Fiziologul ce răspunde pozitiv la această întrebare înțelege, conștient sau inconștient, că rolul fiziologiei este de a cerceta ceea ce este fizic și chimic în vital, că demersul lui nu poate avea un țel dinaintea stabilit, deci el va

fi nevoit să procedeze ca și cum propriile-i cercetări n-ar avea nici un scop, aceasta fiind singura lui posibilitate de a înainta. El postulează deci o regulă de metodă, nu enunță un fapt. Să rămînem însă în preajma experienței: vom spune – și unii biologi sînt de acord – că știința este mai departe decît niciodată de o explicație fizico-chimică a vieții. Aceasta ar fi constatarea de început a cercetărilor noastre asupra elanului vital. Iar acum, viața odată dată, să vedem cum i-am putea reprezenta evoluția. Putem susține, de exemplu, că trecerea de la o specie la alta s-a făcut printr-o serie de mici variații, toate accidentale, conservate prin selecție și fixate prin ereditate. Dar dacă ne gîndim la numărul enorm de variații coordonate între ele și complementare, care ar fi trebuit să se producă pentru ca organismul să cîștige de pe urma lor sau măcar să nu fie afectat de ele, vom fi îndreptățiți să ne întrebăm cum fiecare dintre aceste variații, separat considerate, se va conserva prin selecție și le va aștepta totodată pe cele complementare ei. Căci cel mai adesea variația singură nu servește la nimic, ba mai mult, ca poate chiar perturba sau paraliza funcția respectivă. Invocînd deci o îmbinare a hazardului cu hazardul, neatribuind nici unei cauze speciale direcția adoptată de viața aflată în plină evoluție, aplicăm *a priori* principiul economiei, recomandat științei pozitive, fără a constata însă nici un fapt; și imediat ne lovim de insurmontabile dificultăți. Insuficiența aceasta a darwinismului este cel de-al doilea prag al cercetărilor noastre asupra elanului vital: teoriei îi opunem faptul și constatăm că evoluția vieții se împlinește pe direcții determinate. Acum: direcțiile acestea sînt impuse vieții prin condițiile în care se desfășoară evoluția ei? În acest caz, ar trebui să fim de acord că modificările suferite de individ trec la descendenții lui îndeajuns de regulat pentru a putea asigura, de exemplu, complicarea graduală a unui organ ce îndeplinește din ce în ce mai specializat o aceeași funcție. ~~Insă~~ ~~am~~ ereditatea celor dobîndite este contestabilă, chiar dacă ~~am~~ admite că există cazuri excepționale în care poate fi obser-

vată; căci doar *a priori*, și numai pentru trebuințele cauzei, a fost pusă să funcționeze cu această regularitate. Să transferăm înăscutului transmisibilitatea aceasta regulată: ne vom conforma experienței și vom spune că nu este o acțiune mecanică a cauzelor exterioare, ci un stimul intern, ce străbate indivizii de la o sămânță la alta, care poartă viața într-o direcție dată, înspre o din ce în ce mai înaltă complexitate. Aceasta ar fi cea de-a treia idee evocată de imaginea elanului vital. Să mergem mai departe. Când vorbim despre progresul unui organism sau al unui organ ce se adaptează condițiilor tot mai complexe, spunem cel mai adesea că tocmai complexitatea condițiilor impune vicții propria ei formă, asemenea tiparul – ghipsului; doar cu această condiție vom obține o explicație mecanică, deci științifică. Însă după ce ne-am dat satisfacția de a fi interpretat astfel adaptarea în genere, raționăm asupra cazurilor particulare ca și cum adaptarea ar fi fost cu totul altceva – ceea ce și este, de altfel –, anume soluția originală aleasă de viață în contextul unor anumite condiții exterioare. Și astfel, este lăsată fără răspuns întrebarea asupra facultății de a soluționa problemele. Introducând în discuție așa-numitul „elan”, nici noi nu pretindem a furniza o soluție; semnalăm însă caracterul misterios al intervențiilor vicțiilor, în loc să-l excludem sistematic în general, pentru a-l accepta și utiliza mai apoi într-ascuns, în fiecare caz particular. Să nu facem însă nimic pentru a pătrunde misterul? Dacă minunata coordonare a părților la întreg nu poate fi explicată în mod mecanic, nu înseamnă, după părerea noastră, că ea nu trebuie tratată drept finalitate. Ceea ce, din afară văzut, poate fi descompus într-o infinitate de părți coordonate una alteia, apare poate, din interior, ca un act simplu. Astfel, o mișcare a mîinii noastre, pe care o resimțim ca fiind indivizibilă, va fi percepută din exterior drept o curbă definibilă printr-o ecuație, adică drept o juxtapunere a unui număr infinit de puncte, toate așezîndu-se sub o aceeași lege. Evocînd imaginea unui elan, am voit să sugerăm această a

cincea idee, și chiar ceva în plus: acolo unde analiza care se desfășoară în comoda exterioritate descoperă elemente pozitive în număr mult mai mare decât găsim noi în chip direct, și din ce în ce mai surprinzător legate între ele, o intuiție orientată înspre interior va sesiza nu instrumente combinate, ci obstacole înlăturate. O mină invizibilă, brusc cufundată în pilitura de fier, nu va face decât să abată rezistența, dar simplitatea însăși a actului, văzută prin prisma rezistenței, va apare drept juxtapunerea, efectuată într-o ordine determinată, a pulberii de pilitură. Ce-am putea spune acum despre acest act, despre rezistența ce îl întâmpină? Dacă viața nu poate fi descompusă în fapte fizice și chimice, ea acționează în felul unei cauze speciale, care se adaugă deasupra a ceea ce numim îndobște materie: iar materia aceasta este instrument, dar și obstacol. Ea împarte ceea ce tot ea determină. Putem presupune că multiplicitatea marilor linii ale evoluției vitale se datorcă unei diviziuni de acest gen. Dar faptul acesta ne sugerează un instrument de pregătire și verificare a intuiției pe care o avem de la viață. Dacă vedem două ori trei mari linii evolutive continuându-se libere alături de căile ce sfârșesc într-un impas și dacă, de-a lungul acestor linii, se dezvoltă progresiv un caracter esențial, putem pune drept presuposiție faptul că impulsul vital prezintă la început caracterele acestea în stare de reciprocă implicare. Instinctul și inteligența, care și-au atins punctul lor culminant la extremitățile celor două mari linii ale evoluției animale, vor trebui deci considerate una în cealaltă, înaintea dedublării lor, deci nu laolaltă compuse, ci constitutive unei realități simple asupra căreia instinct și inteligență nu ar fi decât simple puncte de vedere. Și dacă tot am început prin a le numerota, aceasta ar fi a șasea, a șaptea și respectiv a opta reprezentare ce ar evoca ideea unui elan vital. Dar esențialul nu l-am menționat decât implicit: imprezizibilitatea formelor pe care viața le creează din părțile laolaltă adunate, prin salturi discontinue de-a lungul întregii ei evoluții. Fie că ne situăm pe pozițiile mecani-

cismului, fie pe cele ale finalității pure, în ambele cazuri creațiile vieții sînt predeterminate, viitorul deducîndu-se prin calcul din prezent sau conturîndu-se în forma idcii, timpul fiind în consecință lipsit de eficacitate. Experiența pură nu sugerează însă nimic asemănător; ea pare a spunc: nici impuls, nici atracție. Un *elan* poate sugera în mod precis ceva de acest gen, făcîndu-ne totodată să ne gîndim, prin indivizibilitatea a ceea ce este interior resimțit și divizibilitatea la infinit a ceea ce este exterior perceput, la această durată reală, eficace, care este esențialul atribut al vieții. – Acestea ar fi ideile cuprinse de noi în imaginea „elanului vital”. De le vom neglija, așa cum se întîmplă adesea, ne vom trezi puși în fața unui concept vid, asemenea celui de „voință pură de a trăi” și în fața unei metafizici sterile. De vom ține însă seama de ele, vom fi poate în posesia unei idei încărcate de substanță, empiric obținută, capabilă să orienteze cercetarea, care ar rezuma în mare toate cele știute de noi despre procesul vital, evidențiind totodată și ceea ce nu cunoaștem.

Astfel considerată, evoluția apare ca împlinindu-se prin salturi bruște, iar variația constitutivă a speciei celei noi – ca fiind constituită din multiple diferențe complementare, care apar laolaltă în organismul născut din sămînță. Spre a ne relua comparația, vom spune că o mișcare bruscă a mîinii afundată în pilitură provoacă o rearanjare imediată a tuturor particulelor de fier. De altfel, chiar dacă transformarea se operează la diverși reprezentanți ai aceleiași specii, ea nu va cunoaște în toate cazurile un același succes. Nimic nu ne împiedică să credem că apariția speciei umane s-ar datora mai multor salturi ale aceleiași direcții, împlinite ici și colo în interiorul unei specii anterioare, ajungîndu-se astfel la specimene umane destul de diferite între ele. Fiecare dintre acestea ar corespunde cîte unei tentative reușite, în sensul că multiplele variații specifice fiecăreia sînt perfect coordonate între ele. Dar asta nu înseamnă că aceste tentative au o aceeași valoare, pentru că salturile n-au

acoperit o aceeași distanță în toate cazurile. Mai mult, nici măcar nu urmăreau toate aceeași direcție. Evitînd să atribuim termenului un sens antropomorfic, putem spune că tendințele acestea corespund uneia și aceleiași intenții a vieții.

Nu contează prea mult dacă specia umană a ieșit sau nu dintr-un trunchi comun sau dacă există mai multe specimene ireductibile: dintotdeauna, omul prezintă oricum două trăsături esențiale: inteligența și sociabilitatea. Dar de pe pozițiile pe care noi ne situăm, caracterele acestea capătă o semnificație specială. Ele nu mai interesează doar sociologia și psihologia, ci necesită mai întîi o interpretare biologică. Inteligența și sociabilitatea trebuie să-și afle din nou cuvenitul loc în evoluția generală a vieții.

Pentru a începe cu sociabilitatea, vom spune că o aflăm în forma ei desăvîrșită la două puncte culminante ale evoluției: la insectele himenoptere ca furnica și albina, și la om. Ca simplă tendință, sociabilitatea este răspîndită în tot cuprinsul naturii. S-a spus chiar că individul însuși era de ja o societate: protozoarele, formate dintr-o celulă unică, ar fi constituit agregate care, alipindu-se și ele, ar fi dat naștere la agregate de agregate. Cele mai diferențiate organisme și-ar avea astfel originea în asocierea organismelor deloc diferențiate și elementare. Este aici o evidentă exagerare; „polizoismul” este un fapt excepțional și anormal. Dar nu e mai puțin adevărat că în organismul superior lucrurile se întîmplă *ca și cum* celulele s-ar fi asociat spre a-și împărți între ele munca. Obsesia formei sociale, întîlnită la un atît de mare număr de specii, se relevă pînă și în structura indivizilor. Dar, încă o dată, aceasta nu este decît o tendință. Dacă vom voi să ne raportăm la societăți desăvîrșite, organizări limpezi de individualități distincte, va trebui să urmărim cele două tipuri perfecte de asociere, reprezentate de o societate de insecte și de societatea umană, prima – imuabilă², a doua schimbătoare, una instinctivă și cealaltă inteligentă, prima, comparabilă cu un organism ale cărui elemente nu există

decît în vederea întregului, a doua, lăsînd indivizilor atîta spațiu de joc încît la un moment dat nu mai știm precis dacă ea e făcută pentru ei sau ei pentru societate. Din cele două condiții avansate de Comte, „ordinea” și „progresul”, insecta n-a voit decît ordinea, în vreme ce progresul, uneori exclusiv al ordinii și întotdeauna datorat unor inițiative individuale, vizează măcar o parte din întregul omenirii. Cele două tipuri realizate de viață socială se constituie ca atare în timp ce se și completează reciproc. La fel vom spune și despre instinctul, și respectiv inteligența care le caracterizează. Repuse în locurile lor în interiorul evoluției vieții, apar drept două activități divergente și complementare totodată.

Nu vom mai reveni asupra celor deja aprofundate într-o lucrare anterioară. Vom aminti doar că viața este efortul de a obține anumite lucruri de la materia brută, iar instinctul și inteligența, considerate în starea lor pe deplin împlinită, sînt două modalități de a utiliza în acest scop o unealtă: în primul caz, unealta este parte integrantă a ființei vii; în celălalt, este un instrument non-organic, ce a trebuit inventat, fabricat și apoi bine analizat spre a putea fi mînuit. Atît în folosință, cît și în cel mai temeinic motiv al fabricării sau al invenției chiar, veți regăsi unul cîte unul toate elementele inteligenței, pentru că destinația ei este cea care-i explică structura. Nu trebuie să uităm însă că o urmă de instinct rămîne în jurul inteligenței, iar scrierile inteligenței subzistă chiar și în abisul instinctului. Putem presupune că ele încep prin a fi implicate una în cealaltă și că, dacă vom ști să coborîm destul de profund în negura timpului, vom afla instinctul mai aproape de inteligență, mai aproape chiar decît la insectele noastre, și inteligența mai strîns învecinată instinctului, mai mult decît la vertebratele actuale. Cele două activități care la început se întrepătrundeau au fost nevoite să se despartă spre a se putea dezvolta. Dar ceva propriu uneia dintre ele a rămas alipit celeilalte, și invers. La fel am putea spune despre toate marile manifestări ale vieții. Cel mai

deosea, fiecare dintre ele prezintă, în stare rudimentară, latentă ori virtuală, caracterele esențiale ale multora dintre celelalte manifestări.

Studiind atunci, la capătul unuia dintre cele mai mari eforturi ale naturii, grupările de ființe esențial inteligente și parțial libere care sînt societățile umane, nu va trebui să pierdem din vedere nici celălalt punct terminus al evoluției: societățile conduse de simplul instinct, în interiorul cărora individul slujește orbește interesului comunității. Comparația aceasta nu va permite niciodată concluzii ferme, dar ar putea sugera cîteva interpretări. Dacă societățile se întîlnesc la cele două puncte terminale ale principalelor mișcări evolutive și dacă organismul individual este constituit la un nivel ce îl anunță pe cel al societăților, înseamnă că viața este coordonare și ierarhizare a elementelor între care se împarte munca: la temeiul vitalului aflăm socialul. Dacă, în aceste organisme individuale ce sînt deja societăți, elementul trebuie să fie oricînd gata de sacrificiu în favoarea întregului, dacă la fel stau lucrurile și în aceste societăți de societăți care constituie, la capătul unuia dintre cele două mari linii evolutive, stupul și mușuroiul, și dacă, în fine, rezultatul acesta se obține prin instinct, care nu este decît o prelungire a muncii organizatoare a naturii, înseamnă că natura s-a preocupat mai curînd de societate decît de individ. Dacă nu se întîmplă la fel și cu omul, faptul se datorează efortului de invenție, manifestat în toate domeniile vieții prin crearea de specii noi. Efortul de invenție a aflat numai în oameni mijlocul de a se prelungi pe sine cu inteligența, facultatea de inițiativă, independența și libertatea, anume în indivizi cărora toate acestea le revin de drept. Dacă acum inteligența amenință să rupă în cîteva locuri coeziunea socială, și dacă societatea trebuie să subziste, este absolut necesar ca în punctele respective inteligența să-și afle o contragreutate. Dacă această contragreutate nu poate fi instinctul însuși, de vreme ce locul lui este ocupat de către inteligență, trebuie ca o virtualitate a instinctului

sau, dacă preferăm, reziduul instinctului ce subzistă în jurul inteligenței, să producă un același efect. Nu poate acționa în mod direct, dar întrucît inteligența lucrează asupra „reprezentărilor”, va suscita reprezentări „imaginare” ce vor înfrunta reprezentarea reală, reușind astfel să contracareze munca intelectuală chiar prin intermediul inteligenței. În acest mod s-ar explica funcția fabulatorie. Dacă ea a jucat un rol social, va trebui să slujească și individului, cel pe care societatea are cel mai adesea tot interesul de a-l menaja. Am putea deci presupune că, în forma ei elementară și originară, funcția fabulatorie aduce individului însuși un spor de forță. Înainte de a ajunge la acest de-al doilea punct, să-l analizăm mai întâi pe primul dintre ele.

Printre observațiile culese de „știința psihică”, notăm odinioară faptul următor. O femeie se afla la etajul superior al unui hotel. Voind să coboare, ea se îndreaptă spre palier. Bariera destinată să închidă cabina ascensorului tocmai era deschisă. Și cum bariera aceasta nu trebuia să se deschidă decît dacă ascensorul staționa la etajul respectiv, femeia crezu, firește, că ascensorul era acolo și se grăbi să-l prindă. Brusc, se simți aruncată înapoi: omul care se ocupa cu funcționarea ascensorului tocmai urca, el fiind cel care-o împinse înapoi spre scări. Chiar în clipa aceea, femeia conștientiză stupefiată, că în jurul ei nu era nici urmă de om sau de ascensor. Dereglindu-se mecanismul, bariera s-ar fi putut deschide la etajul la care se afla, deși ascensorul ar fi rămas jos. Însămnă că ea s-ar fi aruncat în gol, iar o halucinație miraculoasă i-a salvat viața. Mai este nevoie să spunem că miracolul se explică ușor? Femeia raționase corect asupra unui fapt real, pentru că bariera era efectiv deschisă, deci ascensorul ar fi trebuit să se afle la etaj. Numai percepția vidului, datorat absenței cabinei din casa liftului ar fi putut-o salva de la eroarea ei; dar percepția aceasta ar fi survenit mult prea târziu, actul consecutiv raționamentului fiind tocmai declanșat. Atunci s-a ivit personalitatea instinctivă, somnambulică, subiacentă celui care raționează. Ea a sesizat

primejdia. Trebuia acționat imediat. Instantaneu, ea și-a tras **corpul înapoi**, creînd în același timp percepția fictivă, halucina-toare, care putea cel mai bine provoca și explica mișcarea **aparent nejustificată.**

Să ne imaginăm atunci o umanitate primitivă și societățile rudimentare. Spre a asigura acestor grupuri coerența dorită, **natură** dispunea de un instrument simplu: n-avea decît să înzes-treze omul cu instincte potrivite. Astfel a procedat pentru stup și pentru mușuroi. Succesul naturii a fost deci total: indivizii **nu trăiesc aici decît pentru comunitate.** Iar munca ei a fost ușoară, întrucît n-a trebuit decît să-și urmeze metoda obișnuită: în fond, instinctul este coextensiv vieții, iar instinctul social, așa cum îl aflăm la insectă, nu este decît spiritul de coordonare și de subordonare care animă celulele, țesuturile și organele oricărui corp viu. Dar stimulul vital exercitat în interiorul seriei vertebratelor nu mai vizează o dezvoltare a instinctului, ci o înflorire a inteligenței. Cînd este atîns, la om, capătul mișcării, **instinctul nu este suprimat, ci eclipsat:** se păstrează doar ca o vagă strălucire în jurul nucleului într-un tot luminat, ori mai curînd luminos, care este inteligența. Din acel moment, reflecția va permite individului să inventeze, iar societății – să progreseze. Dar pentru ca societatea să poată progresa, ea va trebui mai întîi să subziste. Invenție înseamnă inițiativă, iar un apel la inițiativa individuală riscă deja să compromită disciplina socială. Ce s-ar întîmpla dacă individul și-ar întoarce reflecția de la obiectul căruia îi era destinată prin chiar originea ei, adică de la rolul de a îndeplini, a perfecționa, a renova, pentru **a.o.** îndrepta asupra lui însuși, către restricțiile impuse lui de viața socială, către sacrificiile pe care e obligat să le facă pentru comunitate? Cedînd pe de-a-ntregul instinctului, asemenea **albinei sau furnicii,** ar fi tîns în continuare înspre un țel exterior; ar fi muncit pentru specie, automat somnambulic. Dotat cu **inteligență,** trezit la reflecție, omul se va întoarce către sine și **se va mai gîndi decît să-și rînduiască mai plăcut zilele.**

Sigur că un raționament formal îi va demonstra că este în interesul lui să ajute la construirea fericirii celui alt; dar au trecut secole de cultură pînă să se ivească un utilitarist ca Stuart Mill, și nici el n-a convins toți filosofii și cu atît mai puțin pe majoritatea oamenilor. Adevărul este că inteligența va sfătui mai întîi egoismul. Spre această latură se va îndrepta în grabă omul inteligent, dacă nu-l va opri nimic altceva. Însă natura veghează. În aceeași clipă gardianul s-a și ivit în fața porții deschise, interzicînd intrarea și împingînd contravenientul înspre locul lui. Acest paznic va fi un zeu protector al cetății, care amenință, apără, ucide. Inteligența se ordonează după percepții prezente sau după reziduurile acestea mai mult sau mai puțin metaforice, resturi ale percepțiilor, îndeobște cunoscute sub numele de amintiri. De vreme ce instinctul nu mai există decît ca urmă ori virtualitate, de vreme ce nu mai este îndeajuns de puternic pentru a provoca sau împiedica actele, el va trebui să suscite o percepție iluzorie ori cel puțin o falsă amintire suficient de precisă, de frapantă, pentru ca inteligența să se poată determina prin ea. *Considerată din acest prim punct de vedere, religia este o reacție defensivă a naturii împotriva puterii dizolvante a inteligenței.*

Dar procedînd astfel nu obținem decît o schiță stilizată a ceea ce se petrece efectiv. Pentru mai multă claritate, să presupunem că în societate se naște brusc o revoltă a individului, iar în imaginația individuală se ivește aproape simultan un zeu care împiedică ori care apără. Lucrurile ar căpăta această turnură dramatică, într-un moment dat și pentru un anumit timp, într-o omenire deja avansată pe calea civilizației. Dar realitatea nu evoluează spre precizia dramei decît prin intensificarea esențialului și eliminarea supraabundentului. De fapt, în grupările umane, așa cum erau ele cînd s-au desprins din natură, distincția între cele importante și cele lipsite de importanță pentru coeziunea grupului nu era tot atît de severă, consecințele unui act săvîrșit de individ nu păreau chiar strict individuale,

forța de inhibiție care apărea în clipa în care se împlinea actul nu se intrupa pe de-a-ntregul într-o persoană. Să zăbovim puțin asupra acestor trei puncte.

În societățile asemănătoare societăților noastre există obiceiuri, există legi. De cele mai multe ori, legile sînt obiceiuri consolidate; dar o datină nu se transformă în lege decît dacă prezintă un interes definit, recunoscut, și cu posibilități de a fi formulat: din acea clipă, ea va decide asupra celorlalte. Există deci o distincție clară între esențial și accidental: pe de o parte află ceea ce este numai simplu obicei, pe cealaltă parte, ceea ce este obligație legală și chiar morală. Nu aceeași este situația în societățile mai puțin evoluat, care nu au decît obiceiuri, unele, e drept, justificate printr-o reală necesitate, majoritatea însă datorate hazardului ori unei ireflexive extensiuni a primelor. Aici, tot ceea ce este uzual este necesar obligatoriu, pentru că solidaritatea socială, nefiind comprimată în legi, și cu atît mai puțin în principii, se difuzează și acceptării comune a uzanțelor. Tot ceea ce este firesc pentru membrii grupului, tot ceea ce societatea așteaptă de la indivizi, va trebui să capete un caracter religios, dacă este adevărat că numai și numai prin observarea datinilor omul s-a atașat celorlalți oameni, detașîndu-se astfel de el însuși. În trecut fie spus, problemele raporturilor moralei cu religia se simplifică mult, considerate fiind în interiorul societăților rudimentare. Religiile primitive nu pot fi numite imorale sau indiferente în raport cu morala decît dacă vom considera religia așa cum s-a conturat ea la începuturi, spre a o pune în comparație mai apoi cu ceea ce morala a devenit ulterior. La origini, obiceiul alcătuiește întreaga morală; și cum religia interzice abaterea, morala este coextensivă religiei. În zadar ni s-ar obiecta că interdicțiile religioase nu au vizat dintotdeauna ceea ce ne apare nouă astăzi drept imoral ori antisocial. Religia primitivă, considerată sub primul aspect de noi amintit, este o precauție împotriva pericolului ce ne pîndește din chiar clipa în care omul a început să gîndească:

pericolul de a nu se gîndi decît pe sine, de a se gîndi doar la sine. Este deci o reacție defensivă a naturii împotriva inteligenței.

Pe de altă parte, ideea de responsabilitate individuală nu este chiar atît de simplă pe cît am putea crede. Ea implică o reprezentare relativ abstractă a activității individului, considerată a fi independentă întrucît a fost izolată de activitatea socială. Dar astfel se prezintă la început solidaritatea între membrii grupului, toți trebuind să se simtă obligați să participe într-o anumită măsură la apărarea unui singur membru al acelui grup, cel puțin în cazurile considerate de ei grave. Răul moral, dacă ne este permis să introducem de ja această sintagmă, are același efect ca și răul fizic, cel care se întinde din aproape în aproape și afectează întreaga societate prin contaminare. Dacă se va ivi deci o putere răzbunătoare, ea va afecta societatea în ansamblul ei, fără a împovăra doar punctul din care s-a iscat răul: imaginea Justiției urmărind amenințătoare vinovatul este relativ modernă, iar noi am simplificat poate prea mult lucrurile arătînd individul oprit, în momentul de ruptură a legăturii sociale, lovit de teama religioasă de pedeapsa ce ar urma să o sufere singur. Dar la fel de adevărat este că lucrurile tind să ia această formă, și ele se vor prezenta ca atare, pe măsură ce religia, stabilindu-și propriile-i contururi, va deveni tot mai deschis mitologică. Mitul va purta mereu în sine urma originilor: niciodată nu afli în mituri o distincție între ordinea fizică și ordinea morală sau socială, între regularitatea voită, ce vine din buna așezare a tuturor sub semnul aceleiași legi, și regularitatea manifestată de cursul naturii. Themis, zeița justiției omenești, este mama Anotimpurilor ($\Omega\rho\alpha\iota$) și a lui Dikē, cea care întrupa reprezentarea deopotrivă a legii fizice și a celei morale. Cu greu ne-am eliberat astăzi de această confuzie, și nu întru totul: căci urma-i subzistă în limba jul nostru. Moravuri și morală, regulă în sens de constanță și regulă în sens de imperativ: universalitate în fapt și universalitatea de drept se exprimă

aproape în aceeași manieră. Și însuși cuvîntul „ordine”, nu înseamnă el, laolaltă și deodată, punere în ordine și obligație de a se pune sub ordine?

Vom vorbi în cele ce urmează despre un zeu creat pentru a interzice, preveni ori pedepsi. Forța morală, în care se originază rezistența, și, la nevoie, și răzbunarea, se va întrupa deci într-o singură persoană. Desigur, ea tinde să capete în ochii omului o formă omenească: dar, deși mitologia este un produs al naturii, ea este o roadă tîrzie, asemenea plantelor cu flori, căci începuturile religiei au fost mult mai modeste. Urmărind cu atenție cele întîmplăte în conștiința noastră, observăm că o rezistență intențională, chiar și o răzbunare, ne apar inițial ca entități suficiente lor înseși. Faptul de a se înconjura de un corp definit, asemenea celui al unei divinități vigilente și răzbu-nătoare, este deja un lux pentru ele. Funcția fabulatorie a spiritului se exercită cu plăcere artistică doar asupra reprezentărilor astfel înveșmîntate, fără a le forma însă dintr-o dată: căci mai întîi le preia așa cum se află ele. Ne vom opri mai îndelung asupra acestui punct, nu îndeajuns discutat de psihologi. Nu s-a demonstrat încă din ce motiv un copil care s-a izbit de o masă, o lovește și el, văzînd în ea o persoană. S-ar impune cu necesitate ca toate psihologiile actuale să accepte această interpretare. Dar, după ce au acordat multe drepturi explicației mitologice, psihologii nu merg îndeajuns de departe cînd presupun că subiectul respectiv cedează pur și simplu nevoii de a lovi, declanșată în el de furie. Adevărul este că între asimilarea mesei cu o persoană și percepția mesei ca obiect inert, se află o reprezentare intermediară, ce nu este nici cea a unui lucru, nici cea a unei persoane. Este imaginea actului de a lovi, sau mai curînd imaginea actului de a lovi care aduce cu sine – asemenea unui bagaj pe care l-ar purta în spate – masa care este înapoia respectivului act. Actul de a lovi este un element de personalitate, dar nu de personalitate încă deplină. Scrim-eu-ful care simte în apropiere vîrfurile sabiei adversarului știe că

mișcarea aceluî vîrf a antrenat sabia, sabia a tras după sine brațul, brațul a prelungit corpul, prelungindu-se el însuși în sabie. Și nu vom fanda cum trebuie, nici nu vom ști să aplicăm o bună lovitură, pînă în ziua în care nu vom simți efectiv toate aceste lucruri. A le așeza într-o ordine inversă ar însemna să le reconstruim, prin urmare, să filosofăm; în orice caz, ar însemna să explicăm implícitul în loc să ne limităm la exigențele acțiunii pure, la ceea ce este dat în mod imediat și cu adevărat primitiv. Cînd citim pe un indicator: „Treccrea interzisă”, percepem mai întîi interdicția, ea fiindu-ne pe deplin luminată. În urma ei, și numai în penumbră, vag închipuită, imaginea paznicului ce va redacta posibilul proces-verbal. În acest fel, interdicțiile care protejează ordinea socială sînt mai întîi enunțate așa cum se află ele, mai mult decît simple formule; sînt rezistențe, presiuni și împingeri bruște, cele mai simple dintre forme. Dar divinitatea care interzice, ascunsă după masca lor, nu va apărea decît mai tîrziu, pe măsură ce se va completa munca funcției fabulatorii. Să nu fîm surprinși deci dacă vom afla la non-civilizați interdicții care sînt de fapt rezistențe pe jumătate fizice și pe jumătate morale, la anumite acte individuale. Obiectul ce ocupă centrul unui cîmp de rezistență va fi numit în același timp „sacru” și „primejdios”, iar numele ca atare și-l va afla cînd cele două noțiuni se vor fi constituit definitiv, cînd se va face o distincție netă între o forță de repulsie fizică și o inhibiție morală. Pînă la această distincție, el va avea în sine cele două proprietăți topite în una singură: este numitul *tabu*, termen polinezian cu care ne-a familiarizat istoria religiilor. Să fi conceput omenirea primitivă *tabu*-ul asemenea „primitivilor” de astăzi? Mai întîi, va trebui să ne punem de acord asupra sensului cuvîntului.

N-ar fi existat omenire primitivă dacă speciile s-ar fi format prin insensibile tranziții; omul nu s-ar fi desprins de animalitate într-un moment anume. Însă aceasta este o ipoteză arbitrară, care se lovește de atîtea neverosimilități și se bazează pe

afirmația echivocuri, încît noi o considerăm nefondată³. Urmînd firul faptelor și al analogiilor, ajungem mai curînd la o evoluție discontinuă, care procedează prin salturi, obținînd, cu fiecare oprire, cîte o combinație perfectă în genul ei, comparabilă figurilor care se succed cînd răsucim un caleidoscop. Există deci un tip de umanitate primitivă, cu atît mai mult cu cît specia umană s-ar fi putut constitui printr-o serie de salturi convergente realizate în varii puncte, dar neatingînd totuși îndeaproape realizarea tipului. Pe de altă parte, sufletul primitiv ne-ar scăpa cu desăvîrșire astăzi dacă n-ar fi existat transmiterea ereditară a obiceiurilor dobîndite. Natura noastră morală, considerată în stare brută, ar diferi atunci radical de cea a celor mai îndepărtați dintre strămoșii noștri. Dar sub influența unor idei preconcepute și pentru a satisface exigențele unor teorii, vorbim încă despre obișnuințele ereditare și adeseori sîntem încredințați că transmiterea lor este îndeajuns de ordonată pentru a putea opera o transformare. Adevărul este că, dacă civilizația a modificat profund omul, a realizat schimbarea doar prin acumularea în mediul social, ca într-un rezervor, a obișnuințelor și cunoștințelor pe care societatea le investește în fiecare individ al fiecărei noi generații. Să îndepărtăm suprafața, să dăm la o parte toate cîte ne sînt date prin educația de fiecare clipă: vom regăsi în abisurile noastre urma omenirii primitive. Oare „primitivii” observați astăzi ne oferă copia celor de odinioară? Este puțin probabil, de vreme ce și la ei natura este acoperită de un strat de obișnuințe conservate de mediul social tocmai spre a fi depuse în fiecare individ. Sîntem îndreptățiți să credem că stratul acesta este mai puțin dens decît la omul civilizat, lăsînd cu atît mai mult natura să transpară. Multiplicarea obișnuințelor de-a lungul secolelor s-a operat poate, la acești „primitivi” actuali, într-o manieră diferită, la suprafață, printr-o trecere orizontală de la analog la analog și sub influența circumstanțelor accidentale, în vreme ce progresul tehnicii, cunoștințele, și un cuvînt, civilizația, se face, pentru perioade destul de

lungi, într-un singur și același sens orientat ascendent, prin variațiuni ce se suprapun sau se anastomozează, rezultând astfel transformări profunde, nicidecum cîteva complicații superficiale. Începînd de acum, cred că ne vom da seama în ce măsură mai putem considera primitivă noțiunea de *tabu*, așa cum o aflăm la „primitivii” de astăzi. Să presupunem că noțiunea aceasta a apărut ca atare odată cu omenirea primitivă, așa cum se afla ea la începuturi, abia desprinsă din mîinile naturii; în acele timpuri nu se aplica probabil tuturor lucrurilor și nici atît de multor lucruri. Fiecare *tabu* trebuia să fie o interdicție căreia societatea îi afla un interes definit. Irațional din punctul de vedere al individului, pentru că îl oprea deschis de la acte inteligente, el însuși neadresîndu-se inteligenței, era rațional în măsura în care era avantajos în raport cu societatea și cu specia. În acest fel relațiile sexuale, de exemplu, au putut fi util reglate prin *tabu*-uri. Dar tocmai pentru că nu făcea apel la inteligență individuală și uneori încerca chiar, în acțiunile sale, să o contracareze, aceasta, luînd în stăpînire noțiunea de *tabu*, a prelungit-o în tot felul de extensiuni arbitrare, prin asociații accidentale de idei și fără a se neliniști deloc de ceea ce am putea numi intenția originară a naturii. Presupunînd că *tabu*-ul a fost dintotdeauna ceea ce este astăzi, n-ar fi trebuit să fie orientat asupra unui atît de mare număr de obiecte și nici să dea explicații atît de nesocotite. Dar să se fi păstrat cu adevărat *tabu*-ul în forma lui originară? Inteligența „primitivilor” nu diferă esențial de a noastră; asemenea inteligenței noastre, și a lor trebuie să fi tins înspre convertirea dinamicului în static, înspre solidificarea acțiunilor în lucruri. Putem deci prezuma că interdicțiile, sub influența inteligenței, s-au instalat în lucrurile la care inițial doar se raportau: nu erau decît rezistențe opuse tendințelor, dar cum tendința era cel mai adesea un obiect, rezistența pare a fi pornit din chiar acel obiect, ca și cum l-ar fi locuit, devenind astfel un atribut al substanței obiectului respectiv. În societățile stagnante, consolidarea aceasta

s-a împămîntenit definitiv. În societățile în mișcare a putut fi mai puțin completă, în orice caz temporară, pentru că aici inteligența va sfîrși prin a afla în spatele interdicției, o persoană.

Tocmai am arătat prin cele de mai sus prima funcție a religiei, cea care interesează în mod direct conservarea socială. Să trecem acum la următoarea. Și aceasta va sluji tot binelui societății, indirect însă, stimulînd și dirijînd activitățile individuale. Acțiunea ei va fi deci mai complicată, iar noi va trebui să-i enumerăm formele. Nu riscăm însă să ne rătăcim în cercetarea aceasta, întrucît intenționăm să urmărim îndeaproape același fir director. Trebuie să repetăm că domeniul vieții este esențial domeniul instinctului, că pe o anumită linie a evoluției instinctul a cedat inteligenței o parte din locul său, că s-ar fi putut produce atunci o perturbare a vieții, că natura n-a aflat în sine alte resurse spre a o preîntîmpina, decît ridicarea inteligenței împotriva inteligenței. Reprezentarea intelectuală ce restabilește astăzi echilibrul în avantajul naturii este de ordin *religios*. Și să începem cu cel mai simplu dintre cazuri.

Animalele nu știu că urmează în mod necesar să moară. Printre ele sînt, desigur, unele ce disting mortul de viu: prin aceasta vom înțelege că percepția mortului și cea a viului nu determină în interiorul lor aceleași mișcări, aceleași acte, aceleași atitudini. Dar asta nu înseamnă că animalele ar avea o idee generală despre moarte, cum de altfel le este străină și ideea generală de viață și orice altă idee generală care este reprezentată spiritului, nu doar resimțită și pusă în mișcare prin corp. Cutare animal „o va face pe mortul” pentru a scăpa de un dușman; dar noi sîntem cei care-i definim astfel atitudinea; cît despre animal, el nu mișcă întrucît simte că mișcîndu-se, va atrage din nou, va trezi atenția, va provoca agresiunea: căci **mișcarea** cheamă mișcarea. S-a crezut că s-au aflat și la animale **cazuri** de sinucidere; admițînd că așa este, totuși distanța între a face cele necesare pentru a muri și a ști că vom muri este **enormă**; căci una este să împlinești un act, fie el bine pregătit,

chiar asumat, și alta, să-ți imaginezi starca ce îi va urma. Dar să admitem că animalul ar avea chiar și ideea morții. Sigur că el nu-și reprezintă propria-i destinație într-o moarte, nu știe că, sustrăgându-se morții violente, se va supune oricum morții naturale. Ar fi necesare, în acest sens, o serie de observații asupra altor animale, apoi o sinteză și, în cele din urmă, o lucrare de generalizare ce ar conferi deja un caracter științific demersurilor de acest fel. Admițând că animalul ar putea schița un astfel de efort, el nu s-ar fi străduit decât pentru ceva care ar fi meritat osteneala : or nimic nu i-ar părea mai inutil decât să știe că trebuie să moară. Mai curînd, el are tot interesul să ignore acest dat. Dar omul știe bine că va muri. Toate celelalte viețuitoare, cramponate de viață, îi adoptă pur și simplu elanul. Dacă nu se gîndesc pe ele însele *sub specie aeterni*, încrederea lor, permanentă uzurpare a viitorului de către prezent, este tocmai traducerea acestui gînd în sentiment. Odată cu omul își face loc în lume reflecția și, prin urmare, facultatea de a observa, în lipsa unei utilități imediate, de a compara între ele observații provizoriu dezinteresate, de a induce și generaliza. Constatînd că toate cele ce trăiesc în jurul lui sfîrșesc prin a muri, omul se va fi convins că va muri și el. Natura, înzestrîndu-l cu inteligență, trebuia, de voie, de nevoie, să-l poarte înspre convingerea aceasta. Dar această credință vine și se așază în calca mișcării naturii. Dacă elanul vieții întoarce toate celelalte ființe de la reprezentarea morții, gîndul morții trebuie să încetinească, în om, mișcarea vieții. Iar mai tîrziu, gîndul acesta își va afla locul firesc într-o filosofie ce va înălța omenirea deasupra ei însăși, dîndu-i totodată mai multă forță spre a putea acționa. Dar la începuturi a fost un gînd deprimant și ar fi în continuare la fel dacă omul, sigur fiind că va muri, și-ar cunoaște cu precizie clipa morții. Evenimentul s-ar putea produce oricînd : și cum în fiecare secundă constatăm că nu s-a produs încă, experiența negativă repetată continuu se condensează într-o îndoială abia conștientizată ce atenuază efectele certitudinii reflexive.

Nu este mai puțin adevărat că certitudinea morții, ivindu-se laolaltă cu reflecția într-o lume de ființe vii, făcută pentru a se gândi doar la viață, contrariază intenția naturii. Iar natura se va poticni dinaintea acestui obstacol pe care ea însăși l-a pus în propria cale. Dar se va redresa curînd. Ideii că moartea este inevitabilă ea îi opune imaginea continuării vieții după moarte⁴; imaginea din urmă, născocită de către natură și pusă în cîmpul inteligenței care-i va dăruia forma ideii, repune lucrurile în ordinea lor firească. Neutralizarea ideii prin imagine dovedește deci însuși echilibrul naturii, care evită în acest fel propria-i cădere. Ne regăsim în fața jocului particular de idei și imagini ce ni s-a părut caracteristic religiei la începuturile ei. *Considerată din acest al doilea punct de vedere, religia este o reacție defensivă a naturii împotriva reprezentării, prin intermediul inteligenței, a inevitabilității morții.*

Societatea este interesată tot atît de mult cît și individul de această reacție. Nu numai pentru că ea este cea care beneficiază de efortul individual și pentru că acest efort merge mai departe cînd elanul nu este contrariat de ideea unui termen limită, ci și pentru că, chiar mai ales pentru că, societatea are ea însăși nevoie de durată și stabilitate. O societate deja civilizată se sprijină pe legi, pe instituții, chiar pe edificii făcute spre a înfrunta timpul. Societățile primitive însă sînt „construite din oameni”; și ce s-ar fi întîmplat cu autoritatea lor de n-ar fi existat credința în persistența individualităților alcătuitoare? Este deci important ca morții să rămîină prezenți. Mai tîrziu, va apare cultul strămoșilor iar morții vor fi atunci aduși în apropierea zeilor. Dar pentru aceasta va trebui să existe zei, măcar în latență, să existe un cult al lor iar spiritul să se fi orientat deschis în direcția mitologiei. La începuturile ei, inteligența își reprezenta simplu morții, ca aflîndu-se amestecați printre cei vii în interiorul aceleiași societăți pe care o puteau influența fie în bine, fie în rău.

În ce formă anume își închipuia societatea supraviețuirea morților ei? Să nu uităm că cercetăm în abisurile sufletului, prin introspecție, elementele constitutive ale unei religii primitive. Elementele de felul acestora s-ar fi putut să nu se producă niciodată în exterior în stare pură. Căci ar fi întâlnit imediat alte elemente simple, de aceeași origine, cu care ar fi intrat în combinație; sau ar fi fost preluate, fie singure, fie împreună cu celelalte, pentru a servi drept materie muncii continuate la nesfârșit a funcției fabulatorii. Există astfel teme simple sau complexe furnizate de natură; și există, pe altă parte, mii de combinații și speculații efectuate asupra lor de către fantezia omenească. Temelor însele li s-au adăugat, desigur, credințele fundamentale pe care știința religiilor le regăsește aproape oriunde. Cît despre variațiile asupra acestor teme, ne sînt bine cunoscute sub denumirea de mituri și chiar drept concepții teoretice diversificate la infinit în funcție de timp și spațiu. Este neîndoielnic faptul că tema simplă pe care tocmai am indicat-o se compune imediat cu celelalte spre a da, înaintea oricăror mituri și teorii, reprezentarea primitivă a sufletului. Dar are ea o formă definită în afara acestei combinații? Întrebarea este inevitabilă, pentru că ideea noastră despre un suflet ce ar supraviețui corpului acoperă astăzi imaginea prezentată conștiinței imediate, cea a unui corp ce și-ar putea supraviețui sieși. Această imagine nu mai există ca atare, dar este suficient un mic efort pentru a o redescoperi. Căci este pur și simplu imaginea vizuală a corpului, desprinsă de imaginea tactilă. Ne-am obișnuit să considerăm inseparabile cele două imagini, prima fiind efectul sau reflexul celei de-a doua. Însuși progresul cunoașterii s-a efectuat în această direcție. Pentru știință, corpul este în mod esențial ceea ce este pentru atingere; are o formă și o dimensiune, ambele determinate și independente de noi; ocupă un anumit loc în spațiu, pe care nu și l-ar putea modifica fără a ocupa în timp, succesiv, poziții intermediare. Imaginea vizuală a corpului va fi atunci o aparență ale cărei variații va

trebui să le corectăm apelînd întotdeauna la imaginea tactilă. Cea din urmă va fi lucrul însuși, pe cînd cealaltă nu va face decît să-l semnaleze. Dar nu astfel se dovedește a fi impresia imediată. Un spirit neavertizat va pune imaginca tactilă și imaginea vizuală pe un același nivel, le va atribui aceeași realitate și le va considera relativ independente una de cealaltă. „Primitivul” n-are decît să se aplece deasupra unui eleșteu pentru a-și zări corpul așa cum este el văzut de ceilalți, dar desprins de corpul care poate fi atins. Desigur, corpul pe care-l atinge este același cu corpul pe care-l vede: asta dovedește că pelicula superficială a corpului, care constituie corpul văzut, este susceptibilă de dedublare, și că unul dintre cele două exemplare rămîne alături de corpul tactil. Nu este mai puțin adevărat că există un corp detașabil de cel pe care-l atingem, corp lipsit de interioritate, fără greutate, instantaneu transportat în punctul în care se află. Nimic din el nu ne convinge că subzistă după moarte. Dar dacă am început prin a postula subzistența a ceva anume după moarte, subzistența va fi în mod evident acest corp și nu altul, întrucît corpul pe care-l atingem este încă prezent, rămîne imobil și intră imediat în putrefacție, în timp ce pelicula vizibilă s-a putut refugia undeva, rămînînd vie. Ideea că omul își supraviețuiește ca umbră ori fantomă este deci pe de-a-ntregul naturală. Ea trebuie să o fi precedat pe aceea, mai rafinată, a unui principiu ce ar anima corpul asemenea unui suflu; suflul acesta (ἄνεμος) s-a spiritualizat el însuși, treptat, în suflet (*anima* sau *animus*). Este adevărat că fantoma corpului pare incapabilă prin ea însăși să exercite o presiune asupra evenimentelor umane, dar, cu toate acestea, ea trebuie, să-și exercite această influență întrucît exigența unei acțiuni continuate a iscat credințe în supraviețuirea după moarte. În acest punct apare însă un alt element.

Nu vom defini încă această altă tendință elementară care este tot atît de naturală ca și cele două precedente, fiind, asemenea lor, o reacție defensivă a naturii. Vom încerca însă să-i

aflăm originea. Pentru moment, vom lua în considerare doar rezultatul. Tendința aceasta are drept termen final reprezentarea unei forțe răspândite în ansamblul naturii și difuzată în obiectele și ființele individuale. Știința religiilor consideră îndeobște drept primitivă o atare reprezentare și ne vorbește despre „mana” polinezian, care află analogii și în alte spații, sub diverse nume: „wakanda” la indienii sioux, „orenda” irochezilor, „pantang” pentru malaiezi etc. După unii, „mana” ar fi un principiu universal al vieții ce ar constitui, în particular, substanța sufletelor. După alții, ar fi mai curînd o forță nemăsurată, pe care sufletul, ca orice alt lucru de altfel, ar putea-o capta, dar care nu aparține în chip esențial sufletului. Durkheim, ce pare a-și orienta raționamentele în direcția primei ipoteze, crede că „mana” ar furniza principiul totemic prin care s-ar împărtăși membrii clanului; sufletul va fi o individualizare directă a „tote-mului” și se va împărtăși din „mana” prin intermediul acestuia. Nu credem că sîntem îndreptățiți să alegem o interpretare ori alta. Într-o manieră generală, noi vom cînta să considerăm drept primitivă, adică drept naturală, o reprezentare pe care n-o mai concepem astăzi în chip natural. Ceea ce a fost primitiv n-a încetat să fie astfel, deși astăzi avem nevoie de un real efort de aprofundare internă pentru a-l regăsi. Dar sub orice formă am considera reprezentarea în discuție, vom admite că ideea unei provizii de forță de la care se împărtășeau ființele vii și chiar un mare număr de obiecte non-animale este una dintre primele idei aflate de spiritul ce urmează o anumită tendință, și anume cea naturală și elementară, pe care vom încerca să o definim ulterior. Să considerăm deci dobîndită această noțiune. Iată-l pe om înzestrat cu ceea ce va numi mai tîrziu suflet. Dar sufletul acesta supraviețuiește corpului? N-am avea nici un motiv să presupunem acest lucru dacă ne-am păstra strict în sfera de acțiune a acestei forțe. Nimic nu ne îndreptățește să credem că o putere ca „mana” trebuie să dureze mai mult decît obiectul care o conține. Dar dacă am început prin a postula drept prin-

cipiu faptul că umbra corpului rămîne, nimic nu ne împiedică să păstrăm și principiul ce imprimă corpului forța de a acționa. Vom obține astfel o umbră activă, în acțiune, capabilă să influențeze evenimentele umane. Aceasta va fi concepția primitivă despre viața cea de după moarte.

Influența exercitată n-ar fi fost prea mare dacă ideii de suflet nu i s-ar fi alăturat ideea de spirit. Cea din urmă decurge dintr-o altă tendință naturală, pe care va trebui s-o determinăm. Să o considerăm și pe aceasta admisă și să observăm schimburile între cele două noțiuni. Spiritele presupuse a fi răspîndite peste tot în natură n-ar fi într-atît de apropiate formei umane dacă omul nu și-ar fi reprezentat deja sufletele în acest fel. Cît despre sufletele desprinse de corp, n-ar fi avut nici o influență asupra fenomenelor naturale dacă n-ar fi aparținut aceluiași gen ca și spiritele, fiind capabile, mai mult sau mai puțin, de a-și afla loc printre acestea. Morții vor deveni astfel personaje de care trebuie să se țină seama. Ei pot vătăma, pot face bine, dispunînd, pînă la un anumit punct, de ceea ce numim forțele naturii. Atît în sens propriu cît și în sens figurat, ei aduc ploaia și vremea bună. Omul se abținea de la ceea ce-i irită, încerca să le cîștige încrederea, inventînd mii și mii de mijloace pentru a-i cîștiga, pentru a-i cumpăra ori pentru a-i înșela. O dată pornită pe această cale, inteligența nu va mai ocoli nici una dintre absurditățile posibile. Funcția fabulatorie lucrează deja destul de bine prin ea însăși: și imaginați-vă ce se va întîmpla cînd va fi îmboldită de teamă, de nevoie! Pentru a îndepărta un pericol sau pentru a obține o favoare, vom oferi mortului tot ceea ce credem că și-ar putea dori. Vom ajunge acolo încît vor cădea capete, dacă există credința că mortului îi va face plăcere fapta. Poveștile misionarilor abundă în amănunte asupra acestui subiect. Copilării, monstruoșității, este interminabilă lista practicilor inventate în acest sens de prostia omenească. De nu le-am vedea decît pe acestea, am fi tentați să încercăm un sentiment de repulsie față de omenire. Dar nu trebuie uitat

faptul că primitivii de ieri și de azi, trăind tot atâtea secole cît și pentru noi, au avut tot timpul să exagereze și să exaspereze oarecum tot ceea ce putea ține de irațional din interiorul tendințelor elementare și destul de firești. Adevărații primitivi ar fi dat, desigur, dovadă de mai multă judecată dacă ar fi urmat îndeaproape tendința naturală și efectele ei imediate. Totul se schimbă și, cum notam mai sus, schimbarea se va săvîrși la suprafață dacă nu va fi posibilă o modificare în profunzime. Există societăți care progresează – probabil acelea obligate să depună un anumit efort pentru a trăi, din cauza condițiilor ostile de existență, și care au consimțit din vreme în vreme, să-și sporească efortul, urmînd un inițiator, un inventator, un om superior. În acest caz, schimbarea apare ca o creștere în intensitate; direcția este relativ constantă, se merge înspre o din ce în ce mai înaltă eficacitate. Dar există și societăți care-și conservă în mod necesar un același nivel destul de scăzut. Cum și acestea se schimbă totuși, în interiorul lor se produce nu o intensificare ce ar fi însemnat un progres calitativ, ci o multiplicare ori o exagerare a datului primitiv: invenția, dacă mai putem folosi aici acest termen, nu mai necesită nici un efort. De la o credință care răspunde unei anumite necesități se trece la o credință nouă, exterior asemănătoare precedentei, care-i accentuează caracterul superficial, dar care, spre deosebire de prima, nu mai servește la nimic. Și din acea clipă, bătînd pasul pe loc, societatea adaugă alte credințe sau le amplifică la nesfîrșit. Prin dublul efect al repetării și exagerării, iraționalul devine absurd, straniu trece în monstruos. Dar și extensiunile succesive au trebuit, și ele, împlinite de către indivizi; însă nu mai era necesară aici superioritatea intelectuală pentru a inventa și a accepta invenția. Era suficientă logica absurdului, logica aceasta ce poartă spiritul din ce în ce mai departe, către consecințe care mai de care mai extravagante, în acele situații anume cînd spiritul pornește de la o idee stranie, fără a-i afla vreun temei în măsură să-i explice straniețatea și să-i împiedice totodată

proliferarea. Am avut cu toții ocazia să întâlnim una dintre acele familii foarte unite, satisfăcute de ele însele, care se păstrează la distanță de ceilalți fie din timiditate, fie din cauza disprețului. Și nu de puține ori am observat la familiile de felul acesta obiceiuri bizare, fobii sau superstiții care s-ar putea agrava dacă vor continua să fermenteze izolat. Fiecare dintre aceste singularități își are propria-i origine. O idee venită cândva unui membru al cutărei familii este preluată de ceilalți, acordându-i-se încredere. Este ca un fel de plimbare pe care am făcut-o într-o duminică, am reluat-o duminica următoare, și s-a impus astfel pentru toate celelalte duminici ale anului; dacă, din nefericire, nu ne-am putut plimba într-o duminică oarecare, cinc știe ce nenorocire s-ar putea întâmpla! Pentru a repeta, pentru a imita, pentru a te încrede, este suficient să te lași în voia lucrurilor; căci doar critica necesită efort. În loc de cîțiva ani, imaginați-vă că ați trăi cîteva secole; sporii apoi, pe cît veți putea, micile excentricități ale unei familii care se izolează. Și vă veți reprezenta astfel ceea ce trebuie să se fi întîmplat în societățile primitive rămase închise și mulțumite de soarta lor, în loc să se deschidă înspre celălalt, să elimine toxinele din interiorul lor pe măsură ce se formau și să depună un constant efort pentru a-și lărgi orizontul.

Am determinat două funcții esențiale ale religiei și am întîlnit, de-a lungul analizei noastre, o serie de tendințe elementare ce par a explica formele ei generale de mai tîrziu. Să analizăm în continuare aceste forme generale, aceste tendințe elementare. Metoda noastră va rămîne, de altfel, aceeași. Să presupunem o anumită activitate instinctivă; introducînd apoi inteligența, vom încerca să aflăm dacă nu urmează vreo perturbare particulară. În acest caz, echilibrul va fi restabilit în chip verosimil prin reprezentările suscitade de instinct în interiorul inteligenței perturbatoare; și dacă există cu adevărat aceste reprezentări, ele nu pot fi decît idei religioase elementare. Fie dat deci impulsul vital, care ignoră moartea. Dar odată cu

inteligența care se ivește în lume sub presiunea acestui impuls, apare și ideea inevitabilității morții. Pentru a-i reda vieții elanul amenințat, se va înălța o reprezentare antagonistă, în care se originează credințele primitive asupra morții. Dar dacă moartea este accidentul prin excelență, câtor alte accidente nu este expusă viața umană? Însăși aplicarea inteligenței la viață, nu deschide, și ea calea neprevăzutului, introducând simțămîntul riscului? Animalul este sigur de el însuși; pentru el, nimic nu se interpune între scop și act. Dacă prada este în fața lui, se aruncă asupra ei. Dacă stă la pîndă, așteptarea lui este o acțiune anticipată ce va forma, împreună cu actul săvîrșit, un tot indivizibil. Dacă scopul definitiv este îndepărtat, cum se întîmplă cu albină ce-și construiește stupul, este un scop pe care animalul nici măcar nu-l cunoaște; el nu vede decît obiectul imediat, și elanul conștientizat de el este coextensiv actului propus spre realizare. Este însă propriu esenței inteligenței combinarea de mijloace în vederea unui scop îndepărtat, precum și angajarea pe calea celor asupra cărora inteligența nu se simte suficient stăpînă pentru a le realiza. Între ceea ce inteligența întreprinde și rezultatul urmărit există cel mai adesea, atît în spațiu cît și în timp, un interval care lasă un larg loc accidentului. Inteligența începe, dar spre a termina cele începute, are nevoie, după expresia consacrată, de circumstanțe favorabile. Este posibil ca inteligența să cunoască pe deplin marja aceasta de neprevăzut. Sălbaticul ce-și aruncă săgeata, nu știe dacă aceasta își va atinge sau nu ținta. Nu aflăm aici o continuitate între gest și rezultat, ca în situația animalului ce se aruncă asupra prăzii. Ci apare un vid deschis accidentului, ce atrage după sine imprevizibilul. Teoretic, imprevizibilul n-ar trebui să se ivească. Inteligența este făcută pentru a acționa mecanic asupra materiei; deci ea își reprezintă în mod mecanic lucrurile; postulează astfel mecanismul universal și concepe virtual o știință perfectă ce i-ar permite să prevadă, în clipa în care actul a fost lansat, toate cele de el întîlnite înainte de atingerea scopului. Este

Însă propriu esenței unui astfel de ideal să nu fie niciodată atins și să slujească cel mult drept stimul al muncilor inteligenței. De fapt, inteligența umană trebuie să se restrângă la o acțiune foarte limitată asupra unei materii imperfect cunoscută de ea. Or, impulsul vital este acolo și nu acceptă așteptarea, nu admite obstacolul. Puțin contează pentru el accidentul, neprevăzutul, în fine, nedeterminatul risipit de-a lungul drumului; el procedează prin salturi și nu are în vedere decât termenul final, căci elanul devorează intervalul. Totuși, inteligența trebuie să aibă cunoștință despre anticiparea aceasta. Căci se va ivi o reprezentare, cea a puterilor favorabile care se vor suprapune sau vor înlocui cauzele naturale prelungind, în acțiunile de ele voite și conforme vederilor noastre, demersul pornit în mod natural. Am pus în mișcare un mecanism, iar acesta este începutul. Capătul va fi reprezentat prin regăsirea mecanismului în realizarea efectului dorit. Între cei doi termeni extremi se va insera o garanție extra-mecanică a reușitei. Dacă ne imaginăm puteri binevoitoare, favorabile reușitei noastre, logica inteligenței va cere postularea unor cauze antagonice, a unor puteri defavorabile, care pot explica, la nevoie, eșecul. Această ultimă credință va avea, de altfel, utilitatea ei practică: ea ne va stimula indirect activitatea, avertizându-ne permanent. Dar aceasta aparține mai curînd timpurilor în derivă, decadenței. Reprezentarea unei forțe care se opune abia dacă este posterioară reprezentării forței ajutătoare; dacă cea din urmă este naturală, prima decurge din ea, drept consecință imediată. Dar ea va prolifera cu precădere în societățile stagnante asemenea celor numite de noi astăzi primitive, în care credințele se multiplică la nesfîrșit prin analogie, nemanifestîndu-se nici un interes asupra originii lor. Impulsul vital este optimist. Toate reprezentările religioase ce rezultă din el vor putea fi definite deci în același mod, și anume: *ele sînt reacții defensive ale naturii împotriva reprezentării, prin inteligență, a unei descurajatoare limite puse de neprevăzut între inițiativă și efectul dorit.*

Fiecare dintre noi poate experimenta, dacă vrea: și va vedea, sub ochii lui, cum se naște superstiția din voința de succes. Puneți o sumă de bani pe un număr al ruletei și așteptați ca bila să se oprească: în clipa în care bila va ajunge, în ciuda oscilațiilor ei, la numărul ales de dumneavoastră, mîna vă va tresări, întii pentru a o împinge, mai apoi pentru a o opri. Propria dumneavoastră voință, proiectată în exterior, va fi cea care va trebui să acopere aici intervalul între hotărîrea luată de ea și rezultatul așteptat; reacționînd astfel, ea încearcă să îndepărteze accidentul. Frecvențați sălile de jocuri, lăsați-vă purtați de obișnuință, și în curînd mîna dumneavoastră nu va mai tresări, căci voința s-a retras deja în că însăși. Dar pe măsură ce voința își părăsește locul, o altă entitate se instalează, ea însăși emanație a voinței și acționînd prin delegația primită de la aceasta. Este inspirația șansei, în care s-a transfigurat părerea preconcepută de cîștig. Inspirația șansei nu este o persoană completă; sînt necesare mult mai multe elemente pentru a construi o divinitate. Dar există în ea anumite date suficiente pentru ca omul să se încredințeze ei.

La o astfel de putere face apel sălbaticul pentru ca săgeata lui să-și atingă ținta. Săriți etapele unei îndelungate evoluții: veți afla zeii protectori ai cetății, cei care vor trebui să asigure victoria combatanților.

Dar remarcați că în toate aceste cazuri lucrurile sînt pornite pe drumul cel bun prin mijloace raționale, prin adaptarea la înlănțuirea mecanică de cauze și efecte. Începem prin a realiza ceea ce depinde de noi înșine; doar cînd nu ne mai simțim capabili de a ne ajuta pe noi înșine, ne punem la dispoziția unei puteri extra mecanice, plasînd uneori actul în întregul lui, cutot cu începuturi, sub semnul acelei puteri, întrucît era considerată mereu prezentă, actul nefiind nici o clipă despărțit de ea. Cel care se va putea înșela asupra acestei situații va fi doar psihologul, pentru că el vorbește numai despre cea de-a doua cauzalitate. Nu spune nimic despre cea dintîi, întrucît aceasta

decurge oarecum de la sine. Ea dirijează actele săvârșite, care au drept instrument materia; trăim și acționăm în interiorul credinței în această cauzalitate; la ce-ar mai folosi să o transpunem în cuvinte, explicându-i ideea? N-ar fi util să întreprindem acest demers decât dacă am poseda deja o știință capabilă să-l preia, folosindu-l ca atare. Este însă de preferat să gândim cea de-a doua cauzalitate, pentru că în ea aflăm cel puțin o încurajare, un stimulent. Dacă știința ar furniza non-civilizatului un dispozitiv ce l-ar asigura în mod matematic de atingerea unui scop, el ar urma în acest caz cauzalitatea mecanică (presupunând, desigur, c-ar fi putut renunța deodată la toate obișnuințele inveterate ale spiritului lui). În așteptarea acestei științe, acțiunea lui preia din cauzalitatea mecanică toate cele necesare, pentru că primitivul își întinde totuși arcul și țintește. Dar gândul lui va căuta mai curînd cauza extra-mecanică, cea care va conduce săgeata acolo unde trebuie, și aceasta întrucît credința în acea cauză este cea care-i va da, în ciuda armei cu care el se va asigura de atingerea scopului, încrederea în sine, necesară pentru a ținti mai bine.

Activitatea omului se desfășoară în mijlocul unor evenimente pe care le influențează, dar de care și depinde. Acestea sînt în parte previzibile dar, în mare măsură, și imprevizibile. Cum știința actuală a lărgit tot mai mult sfera noastră de previzibilitate, la limită putem gândi o știință în interiorul căreia imprevizibilitatea să nu-și afle loc. De aceea, pentru gândirea reflexivă a insului civilizat (vom vedea că omul nu este întru totul astfel, cel puțin în ceea ce privește reprezentarea spontană), aceeași înlănțuire mecanică de cauze și efecte cu care intră în contact cînd acționează asupra lucrurilor trebuie să cuprindă totalitatea universului. Nu admite nicidecum că sistemul de explicație ce convine evenimentelor fizice asupra cărora este orientat trebuie să cedeze locul, cînd se aventurează mai departe, unui sistem întru totul diferit, și anume cel folosit în viața socială, atunci cînd insul atribuie conduitei celorlalți în raport

că sine, diferite intenții, bune ori rele, prietenești sau ostile. Dacă o face, el o realizează fără voia lui, și nu și-o mărturisește nici măcar sieși. Dar non-civilizatul, care nu dispune decât de o știință inextensibilă, croită exact după măsura acțiunii lui asupra materiei, nu poate pune în cîmpul imprevizibilului o știință virtuală ce l-ar acoperi pe de-a-ntregul și care ar deschide astfel ample perspective ambițiilor lui. În loc să se descurajeze, el extinde și asupra acestui domeniu sistemul de explicații pe care-l pune în joc în relațiile cu semenii. De aceea va crede că înfrînește puteri binevoitoare, și, în egală măsură, se va simți expus influențelor făcătoare de rău. Dar în nici un fel nu va accepta că are dinaintea lui o lume străină cu desăvîrșire. Este adevărat că, dacă spirite bune ori rele vor trebui să urmeze acțiunea începută de el asupra materiei, aceste spirite vor apărea în cele din urmă ca și cum ar fi influențat deja acțiunea însăși, în întregul ei. Și primitivul nostru va vorbi ca și cum nu s-ar baza deloc, nici măcar în cele ce depind de el în mod direct, pe o înfrîntare mecanică de cauze și efecte. Dar dacă n-ar fi crezut în această înfrîntare mecanică nu l-am fi aflat făcînd tot ceea ce trebuie, încă de la declanșarea actului, pentru a produce în chip mecanic rezultatul. Or, fie că urmărim comportamentul sălbaticului, fie al insului civilizat, dacă vom să cunoaștem esența celor gîndite de om trebuie să ne raportăm la ceea ce el face și nu la ceea ce rostește.

În cărțile atît de instructive și interesante consacrate de Lévy Bruhl „mentalității primitive” se insistă mult asupra „indiferenței acestei mentalități față de cauzele secunde”, asupra imediatului apel la „cauzele mistice”. „Activitatea noastră cotidiană, ne spune el, implică o perfectă și liniștită încredere în invariabilitatea legilor naturale. Cu totul alta este atitudinea de spirit a primitivului. Natura în mijlocul căreia trăiește i se înfrîntează sub un alt aspect. Toate obiectele și ființele naturii sînt implicate într-o rețea de participări și excluderi de ordin mistic.”³ Și puțin mai departe citim: „În reprezentările colective

variază forțele oculte cărora le era atribuită boala sau moartea, survenite între timp: uneori, vinovat este vrăjitorul, alteori spiritul unui mort, câteodată forțe mai mult sau mai puțin definite, individualizate...; ceea ce se păstrează asemănător cu sine, ba am putea spune chiar identic, este pre-legătura între boală și moarte, pe o parte, și puterea invizibilă, pe cealaltă parte.”⁶ În sprijinul ideii, autorul aduce mărturiile concordante ale călătorilor și misionarilor, citind câteva dintre cele mai curioase exemple.

Uimitor este însă un prim punct: în toate cazurile invocate, efectul despre care vorbim, atribuit de către primitiv unei cauze oculte, este un eveniment ce privește omul. În special un accident întâmplat omului, mai ales boala ori moartea. Despre acțiunea neînsuflețitului asupra neînsuflețitului (în afară de fenomenele meteorologice, ori de alte situații care interesează omul) nu este niciodată vorba. Nu ni se spune că primitivul, văzînd cum vîntul îndoiaie un copac, cum valul poartă departe galețul, cum chiar pasul lui ridică praful de pe drum, ar fi apelat și la altceva în afară de ceea ce noi numim cauzalitatea mecanică. Relația constantă între antecedent și consecvent, fie că e percepută de un individ ori altul, nu poate să nu frapeze: îi va fi deci suficientă în această situație, și nu observăm că i-ar suprapune, și cu atît mai puțin că i-ar substitui, o cauzalitate „mistică”. Să mergem dar în continuare, lăsînd la o parte faptele fizice la care primitivul asistă ca spectator indiferent. N-am putea oare spune și despre el că „activitatea lui zilnică implică o perfectă încredere în invariabilitatea legilor naturale”? Fără credința aceasta, nu ar conta pe curenții rîului să-i împingă barca, pe tensiunea arcului spre a lansa săgeata, pe toporul pe care-l mînuie pentru a doborî un copac, pe dinți pentru a mușca, pe picioare pentru a merge. El nu-și poate reprezenta în mod explicit cauzalitatea naturală; de altfel, nici nu are vreun interes, nefiind nici fizician, nici filosof; dar are încredere în ea, considerînd-o suport al activității sale. Să mergem încă mai departe.

Cînd primitivul apelează la o cauză mistică pentru a explica moartea, boala, sau orice alt accident, care este operația justă întreprinsă de el? Vede, de exemplu, un om ucis de un bolovan desprins, într-o furtună, dintr-o stîncă. Va nega el că stîncă era deja crăpată, că vîntul a smuls piatra, că un craniu a fost zdrobit sub șocul căderii pietrei? Desigur că nu. Asemenea nouă, și el constată acțiunile acestor cauze secunde. Și atunci, de ce mai introduce o „cauză mistică”, cum ar fi voința vreunui spirit sau a unui vrăjitor, erijînd-o în cauză principală? Să privim mai îndeaproape: vom vedea cum cele explicate de primitiv prin cauza „supranaturală” nu țin de un efort fizic ca atare, ci de semnificația lui umană, de importanța sa pentru om și, în particular, pentru un anume om bine determinat, cel strivit sub piatră. Nu aflăm nimic illogic, deci nici „prelogic”, nici chiar ceva ce ar mărturisi o „impermeabilitate la experiență”, în credința că o cauză este direct proporțională cu efectul ei; și odată constatate crăpătura stîncii, direcția și violența vîntului – deci datele pur fizice, care nu pot fi puse în seama omului –, rămîne de explicat faptul acesta, capital pentru noi, care este moartea unui om. Cauza își conține în întregime efectul, spun-eau odinioară filosofi; și dacă efectul are o mare semnificație umană, și cauza va trebui să aibă cel puțin o aceeași semnificație; în orice caz, efect și cauză aparțin aceluiași ordin: cea a *intenției*. Educația științifică ne-a dezobisnuit de această manieră de a raționa. Însă era un mod natural de a gîndi: el persistă și la civilizat și se manifestă ori de cîte ori nu intervine o forță antagonistă. Să remarcăm că jucătorul care mizează pe un număr anume la ruletă își atribuie succesul sau insuccesul șansei ori neșansei – adică unei intenții favorabile sau defavorabile lui. Dar nu mai puțină importanță va avea și explicația prin cauze naturale, care-i arată clar toate cele întîmplate din clipa în care și-a pus banii, pînă în momentul cînd bila s-a oprit. Cauzalității acesteia mecanice el îi va suprapune însă, la sfîrșit, o opțiune semi-voluntară pe care jucătorul și-o va însuși în

cele din urmă: efectul ultim va avea astfel aceeași importanță și va fi de același ordin ca și cauza primă, și ea inițial tot o opțiune. Sesizăm originea practică a acestui foarte logic raționament când observăm jucătorul schițând o mișcare cu mîna, ca și cum ar voi să oprească bila: voința lui de succes, rezistența la această voință, vor fi obiectivate de el în imaginea șansei ori neșansei, aflîndu-se deodată în fața unei puteri dușmane ori binevoitoare și proiectînd asupra jocului întreg interesul său. Și mai uimitoare încă este asemănarea între mentalitatea civilizatului și cea a primitivului cînd sînt în joc fapte asemenea celor discutate de noi: moartea, boala, accidentele grave. Un ofițer care a participat la războiul cel mare spunea că soldații se temeau întotdeauna mai mult de gloanțe decît de obuze, deși tirul de artilerie făcea de departe cele mai multe victime. Aceasta pentru că se simțeau direct vizați de glonț, fiecare construind în sine, chiar fără voia lui, următorul raționament: „pentru a produce acest efect, atît de important pentru mine, cum ar fi moartea sau vreo rană gravă, e necesară o cauză de o egală importanță, deci este necesară o intenție.” Un soldat atins de o schijă de obuz povestea că primul lui gest a fost acela de a striga: „Ce prostie!” Faptul că schija proiectată de o cauză pur mecanică, și care putea atinge pe oricine sau, la fel de bine, putea să nu atingă pe nimeni, l-a lovit totuși pe el, nu pe un altul, era absolut illogic față de inteligența lui spontană. Amintind „ghinionul”, soldatul ar fi manifestat și mai bine înrudirea dintre inteligența spontană și mentalitatea primitivă. O reprezentare bogată în materie, asemenea ideii de vrăjitor sau ideii de spirit, trebuie să-și piardă cea mai mare parte a conținutului ei pentru a putea deveni ideea de „ghinion”. Totuși, ea subzistă și nu este cu desăvîrșire vidă, în consecință cele două mentalități nu diferă esențial una de cealaltă.

Exemplele atît de variate de mentalitate primitivă cuprinse în lucrările lui Lévy-Bruhl pot fi grupate în cîteva rubrici. Cele mai numeroase vor fi cele care mărturisesc, după părerea

autorului, despre o încăpăținare a primitivului în a nu admite nimic fortuit. Dacă o piatră cade și zdrobește un trecător, înseamnă că un spirit rău a desprins piatra; hazardul nu-și află loc aici. Dacă un om e înhățat din barcă de un crocodil, înseamnă că s-au făcut vrăji asupra lui; nu există hazard. Când un războinic a fost rănit sau omorât de o lovitură de sulită, nu înseamnă că n-a fost în stare să se apere, ci asupra lui s-au făcut farmece; nu există hazard⁷. Formula revine atît de des la Lévy-Bruhl, încît am putea considera că furnizează unul dintre caracterele esențiale ale mentalității primitive. Dar, vom răspunde eminentului filosof, reproșîndu-i primitivului lipsa de credință în hazard, sau cel puțin constatînd-o drept o esențială caracteristică a mentalității lui, nu înseamnă că dumneavoastră admiteți existența hazardului? Și că admițîndu-l, sînteți atît de sigur că nu veți cădea dumneavoastră înșivă în capcana acelei mentalități primitive pe care o criticați sau, în fine, doriți să o distingeți esențial de a dumneavoastră, omul actual? Înțeleg că nu faceți din hazard o forță activă; dar n-ați fi vorbit despre el dacă l-ați fi considerat drept neant. Considerați cuvîntul, asemenea lucrului, drept inexistent. Dar cuvîntul există, îl folosiți, reprezintă și pentru dumneavoastră ceva, la fel ca pentru noi toți. Să ne întrebăm mai curînd ce ar putea reprezenta cuvîntul acesta. O țigla enormă, smulsă de vînt, cade și omoară un trecător. Noi invocăm hazardul. Dar la fel am fi spus dacă țigla se izbea pur și simplu de pămînt? Poate, dar numai pentru că ne gîndim vag că în locul acela s-ar fi putut afla un om sau pentru că, dintr-un motiv sau altul, aceea porțiune de trotuar ne interesa în mod special, în așa fel încît să credem că țigla a *ales-o* în mod special pentru a cădea acolo. În ambele situații, hazardul există doar în măsura în care intră în joc un interes uman și pentru că lucrurile s-au petrecut ca și cum omul ar fi fost luat în considerare⁸, fie pentru a i se face un serviciu, fie mai curînd cu intenția de a-l vătăma. Gîndiți-vă doar la vîntul ce smulge țigla, la țigla năruindu-se pe trotuar, la impactul

țiglei cu solul: nu mai aflați aici decît un mecanism, hazardul dispăre. Pentru a-i face posibilă intervenția, trebuie ca efectul să aibă o semnificație umană iar semnificația, răsfrîngîndu-se asupra cauzei, să o coloreze, dacă ne e permis să ne exprimăm astfel, în nuanța proprie omului. Hazardul este deci mecanismul ce funcționează ca și cum l-ar susține o intenție. Tocmai pentru că folosim termenul acesta cînd lucrurile se întîmplă *ca și cum* ar exista o intenție, unii ar putea spune că nu avem în vedere o intenție reală, ci că am admite posibilitatea unei explicări exhaustive prin cauze mecanice. Și ar fi, de altfel, extrem de corect acest procedeu, dacă n-ar fi existat decît gîndirea reflexivă, pe deplin conștientă, ce adaugă înlănțuirii mecanice de cauze și efecte ceva cu totul altfel, nu îndeajuns de sigur spre a putea explica acea cădere a țiglei, dar suficient pentru a lămurii coincidența căderii țiglei cu trecerea unui om, explicînd alegerea exactă a momentului respectiv. Elementul intențional sau opțional este extrem de restrîns; și el se diminuează pe măsură ce reflecția încearcă să-l capteze; este fugitiv, ba tînde chiar să dispară. Dar dacă acest element ar fi fost inexistent, n-am mai vorbi decît despre mecanism, n-ar mai fi fost vorba de hazard. Hazardul este deci o intuiție golită de conținut. Nu mai este decît o umbră; dar forma persistă, chiar în lipsa materiei. Să fie și hazardul una dintre acele reprezentări numite de noi „cu adevărat primitive”, pe care omenirea le-a alcătuit spontan, în virtutea unei tendințe naturale? Nu tocmai! Oricît de spontană s-ar păstra încă viața, ideea de hazard nu atinge pragul conștiinței decît după ce a străbătut stratul experiențelor acumulate, depuse în fiecare individ de către societate, încă din ziua în care aceasta ne-a învățat să-i vorbim limba. Urmînd întocmai acest traiect, ideea de hazard se golește de conținut, iar o știință din ce în ce mai mecanicistă expulzează toate cele legate de finalitate, conținute în ideea în discuție. Trebuia deci să umplem această idee, să-i dăm un timp, dacă voim să reconstituim reprezentarea originală. Și atunci, fantoma intenției va deveni

o intenție vie. În sens invers, pentru a obține entitățile răufăcătoare sau binefăcătoare la care se gîndește non-civilizatul, era necesar ca intenția aceasta vie să capete prea mult conținut, să fie exagerat încărcată cu materie. Niciodată nu vom fi repetat îndeajuns următoarele: superstițiile implică de obicei o sporire, o îngroșare, în fine, ceva de ordinul caricaturalului. Cel mai adesea, ele marchează despărțirea scopului de mijloace. O credință inițial utilă, stimulatorie a voinței, a fost transportată de la obiectul în care-și avea rațiunea de a fi, la obiecte noi, în care nu mai folosește la nimic, ba poate deveni chiar periculoasă. Multiplicîndu-se încetul cu încetul, printr-o imitație absolut exterioară sieși, ea va avea drept efect o încurajare a moleșelii, a lenei. Totuși, să nu exagerăm cu nimic. Rareori primitivul se simte scutit de acțiune prin superstiția aceasta. Indigenii din Camerun cer socoteală doar vrăjitorilor dacă vreunul dintre ei a fost devorat de crocodili; Lévy-Bruhl însă, povestind întîmplarea, adaugă, după mărturiile unui călător, că în acele locuri crocodilii nu atacă aproape niciodată omul⁹. Fiți convinși că în spațiile unde crocodilul este totdeauna periculos, indigenul se abține, asemeni nouă, să mai intre în apă: animalul îl înspăimîntă oricum, cu sau fără vrăjitoriile subiacente. Nu este mai puțin adevărat că, pentru a depăși această „mentalitate primitivă” în direcția stărilor sufletești asemănătoare celor ale noastre, se cer împlinite, și s-au împlinit îndeobște, două operațiuni. Mai întîi, întreaga noastră știință trebuie presupusă inexistentă. Iar apoi trebuie să ne lăsăm purtați de o anumită moleșală, să întoarcem spatele unei explicații pe care o bănuim a fi mai rațională dar care ar necesita un mai mare efort de inteligență și mai ales voință. În unele situații este suficientă una dintre aceste operații, în altele va trebui să le îmbinăm pe amîndouă.

Să analizăm, de exemplu, unul dintre cele mai curioase capitole dintre cele scrise de Lévy-Bruhl, și anume acela care tratează despre prima impresie produsă asupra primitivului de armele noastre de foc, de scrierea noastră, de cărțile noastre,

în fine, de toate cîte le-a adus cu sine civilizatul. La început, impresia aceasta este deconcertantă pentru noi. Căci vom fi tentați să o atribuim unei mentalități diferite de a noastră. Dar cu cît vom îndepărta din spiritul nostru știința dobîndită treptat și aproape în mod inconștient, cu atît explicația „primitivă” ne va apărea mai naturală. Iată oameni în fața cărora vine un călător, deschide o carte și le spune că în acea carte află o serie de date utile. Ei vor conchide că acea carte vorbește și că, apropiindu-și-o de ureche, îi vor auzi murmurul. Dar a aștepta altceva de la un ins absolut străin civilizației noastre înseamnă a-i cere o inteligență mai mare decît a celor mai mulți dintre noi, mai mult chiar decît o inteligență superioară, mai mult decît geniu : înseamnă a voi ca el să reinventeze scrierea. Căci dacă primitivul și-ar fi reprezentat posibilitatea de a desena un discurs pe o foaie de hîrtie, ar fi însemnat că deține principiul unei scrieri alfabetice sau, mai general, fonetice. Ar fi însemnat că a ajuns dintr-o dată la un nivel atins de civilizați în timp îndelungat și doar prin eforturile acumulate ale unui mare număr de indivizi superior dotați. Să nu mai vorbim deci despre spirite diferite de ale noastre, ci să spuncem doar că ei nu cunosc ceea ce noi am învățat.

Dar apar și situații în care necunoașterea este însoțită de respingerea efortului; în Lévy-Bruhl sînt adunate în rubrica numită „ingratitudea bolnavilor”. Primitivii, îngrijiți de medici europeni nu și-au arătat în nici un fel recunoștința; ba mai mult, ei erau cei care așteptau o răsplată din partea doctorilor, ca și cum tot ei le-ar fi făcut vreun serviciu. Dar neavînd nici cea mai vagă idee despre medicina noastră, neștiind că este o știință dublată de artă, văzînd de altfel că doctorul este departe de a-și vindeca întotdeauna bolnavul, considerînd, în fine, că el e cel care-și cheltuie timp și osteneală, cum să nu creadă că doctorul are un anumit interes, necunoscut de el, să facă ceea ce face? Și cum să nu adopte în chip firesc interpretarea ce le vine în minte mai întîi, și de pe urma căreia pot cîștiga ceva,

decît să aleagă munca și să încerce să iasă din starea lor de ignoranță? Adresez întrebările acestea autorului *Mentalității primitive* și voi evoca o foarte îndepărtată amintire, cu puțin mai veche doar decît îndelungata noastră prietenie. Eram copil și aveam probleme cu dantura. Eram deci obligat să merg adesea la dentist, iar acesta se purta cu mare asprime cu dintele nevinovat: îl smulgea fără milă. Între noi fie spus, asta nu mă deranja prea mult, pentru că îmi extrăgea dinții de lapte, care oricum ar fi căzut; dar nici nu mă așezam bine pe fotoliul cu basculă, că și începeam să scot urlate înspăimîntătoare, doar așa, de dragul principiului. În cele din urmă familia a găsit o modalitate de a mă determina să tac. În paharul de care mă serveam pentru a-mi clăti gura după operație (căci asepsia era necunoscută în acele timpuri) dentistul arunca zgomotos o monedă de cincizeci de centime, cu care puteam cumpăra pe atunci zece zaharicale colorate. Aveam cam șase sau șapte ani și nu eram mai prost decît ceilalți de scama mea. Eram în stare să ghicesc că există o înțelegere între dentist și cei din familie pentru a-mi cumpăra tăcerca și că se conspira în jurul meu doar spre binele, nicidecum spre răul persoanei mele. Dar pentru a ajunge la această concluzie aș fi fost silit să depun un mic efort de gîndire, și cum preferam să nu fac nici un efort, probabil din lene, dar și poate pentru a nu-mi schimba atitudinea față de un individ căruia, trebuie să mărturisesc, îi purtam pică, mă lăsam pur și simplu în voia lucrurilor, fără să mă gîndesc, iar ideea pe care mi-am făcut-o despre dentist s-a conturat în mintea mea, clară și oarecum de la sine. Era evident un om a cărui supremă plăcere era aceea de a smulge dinții altora și care ajungea pînă acolo încît își plătea plăcerea cu suma de cincizeci de centime.

Să închidem, dar, această paranteză, și să încercăm să-i aflăm concluzia. La originea credințelor puse în discuție am aflat o reacție defensivă a naturii împotriva deznădejdi ce s-ar fi originat în inteligență. Reacția aceasta suscită, chiar în interi-

orul inteligenței însăși, imagini și idei ce duc la eșecul reprezentării deprimante, sau care îi împiedică actualizarea. Se ivesc entități care nu sînt în mod necesar personalități complete: le sînt suficiente intențiile sau pot chiar coincide cu acestea. În chip esențial, credința înseamnă încredere; originea dinții a credinței nu este frica, ci asigurarea împotriva fricii. Pe de altă parte, credința nu-și ia în mod necesar drept obiect inițial o persoană, fiindu-i suficient un antropomorfism parțial. Acestea sînt cele două puncte evident surprinzătoare cînd avem în vedere atitudinea naturală a omului față de un viitor la care se gîndește tocmai pentru că este inteligent, și care îl va speria prin neprevăzutul pe care-l poartă cu sine în cazul în care omul s-ar mulțumi doar cu reprezentarea furnizată de inteligența pură. Dar acestea sînt și cele două constatări pe care le-am putea enunța și în situațiile în care nu mai este în joc viitorul, ci prezentul, iar omul apare drept jucăria unor forțe mult superioare slăbelor sale puteri. Din rîndul acestora fac parte marile cataclisme, cutremurele de pămînt, inundațiile, furtunile. O teorie deja veche află originile religiei în teama inspirată de natură în astfel de situații: *Primus in orbe deos fecit timor*. Am merge prea departe dacă am respinge cu desăvîrșire această teorie; emoția omului în fața naturii își are, desigur, locul ei în originea religiilor. Dar, încă o dată, religia este mai puțin teamă, cît mai curînd reacție împotriva fricii, și nu este dintr-o dată credința în zei. Nu va fi inutil să procedăm în continuare la această dublă verificare. Căci ne vor fi confirmate astfel nu doar analizele precedente, ci ne vom putea apropia din ce în ce mai mult de acele entități despre care notăm înainte că participă la personalitate fără a fi ele însele, încă, persoane. În entitățile acestea s-au putut origina zii mitologiilor, ajungînd la forma lor deplină prin îmbogățiri succesive. Dar tot din aceste entități, sărăcindu-le de astă dată, decurge forța impersonală pe care primitivii o așază, după cum se spune, la temelul tuturor lucrurilor. Să ne urmăm deci metoda obișnuită. Pentru început, să

ne interogăm conștiința, eliberată de cele dobândite, redată simplității ei originale, cum ar răspunde ea unei violențe a naturii. Este foarte dificilă în acest punct introspecția, din cauza caracterului brusc al evenimentelor grave; de altminteri, sînt rare ocaziile de care dispune conștiința pentru a se exercita în deplinătatea profunzimilor ei. Însă anumite impresii de odinioară, despre care n-am păstrat decît o amintire confuză și care erau deja vagi și superficiale, vor deveni poate mai clare și vor căpăta mai multă relevanță dacă le vom completa cu observațiile orientate asupra lui însuși ale unui mare maestru al științei psihologice. În timpul teribilului cutremur din aprilie 1906, care a distrus cea mai mare parte din San Francisco, William James se afla în California. Iată în continuare traducerea imperfectă a unor pagini cu adevărat intraductibile, scrise despre această întîmplare:

*În decembrie cînd am părăsit Harvard, îndreptîndu-mă către Universitatea Stanford, ultimul „rămas bun”, oricît de puțin s-ar fi cuvenit, a fost adresat de vechiul meu prieten, californianul B^{***}: „Sper, mi-a spus el, că veți avea parte și de un mic cutremur, măcar să căpătați o deplină cunoaștere a tot ceea ce înseamnă această specială instituție californiană.”*

*Prin urmare, la data de 18 aprilie, cam pe la cinci și jumătate dimineața, stînd încă întins în pat dar deja treaz, în apartamentul meu din campusul Universității Stanford, am simțit că patul începe să se miște; primul meu gînd a fost acela de a recunoaște fericit semnificația mișcării: „Ia te uită! mi-am spus, dar ăsta-i bătrînul cutremur al lui B^{***}. Să fi venit așa de repede?” Și apoi, cum zguduirea era tot mai puternică: „Ei, pentru un cutremur de pămînt, pare că-și face bine munca!”...*

N-a durat totul mai mult de 48 de secunde, cum de altfel a anunțat ulterior și observatorul Lick. Cam tot la atît am estimat și eu durata; alții însă l-au crezut mult mai lung. În ceea ce mă privește, senzația și emoția au fost atît de puternice,

încît n-au lăsat loc decît unei mici părți din gîndire, iar în scurtul răstimp de manifestare a fenomenului, reflecția și voința mi-au fost paralizate.

Emoția mea era doar admirație și o mare fericire: fericire în fața intensității vieții, pe care o idee abstractă, o pură îmbinare verbală de tipul „cutremur de pămînt”, putea să o îmbrace, o dată transpusă în realitatea sensibilă și devenită obiect al unei verificări concrete; și admirație pentru șubreda și micuța casă din lemn ce a rezistat în ciuda zguduitorilor zdravene. Nu m-a încercat nici cea mai mică umbră de teamă; doar o plăcere extremă, cu urările binevoitoare de întîmpinare.

Aproape că strigam: „Dar continuî! și continuă mai tare!”... Imediat ce am fost în stare să gîndesc, am început să discern retrospectiv anumite modalități cu totul aparte cu care conștiința mea a întîmpinat fenomenul. Era ceva spontan, inevitabil, ceva irezistibil.

La început personificasem cutremurul într-o entitate individuală și permanentă. Era chiar Cutremurul din predicția prietenului meu B^{***}, cutremur care s-a ținut departe, liniștit, care s-a abținut în toate aceste luni intermediare, pentru ca, în sfîrșit, în această memorabilă dimineată de aprilie, să-mi invadeze camera și să se afirme cu atît mai triumfător și mai energic. Mai mult, el a venit la mine, în linie dreaptă. A alunecat înlăuntru, pe furiș, prin spatele meu; și, odată ajuns în cameră, eram doar al lui, putînd astfel să se dezlănțuie extrem de convingător. Niciodată animare și intenție n-au fost mai prezente într-o acțiune umană. Și niciodată vreo activitate omenească n-a văzut mai bine dincolo de ea însăși, drept sursă și origine a ei, un agent viu.

Toți cei întrebați de mine asupra celor de mai sus au fost de acord cu acest aspect al experienței lor: „Manifesta o intenție”, „Era pervers”, „Și-a pus în cap să distrugă”, „Voia să-și arate puterea” etc. etc. În ceea ce mă privește, cred că el dorea pur și simplu să manifeste întreaga semnificație a

numelui lui. Dar ce reprezenta de fapt acest „el”? Pentru mine, o ființă individualizată, cutremurul de pământ al lui B^o.

Una dintre persoanele ce mi-a comunicat impresiile sale a crezut că a venit sfârșitul lumii, începutul judecății de apoi. Era o femeie instalată într-un hotel din San Francisco, căreia gândul cutremurului nu i-a venit decât atunci când s-a trezit în mijlocul străzii și a auzit în mulțime această explicație. Tot ea mi-a spus că interpretarea teologică inițială a păzit-o de frică, ajutînd-o să suporte cu suficient calm zguduirea.

Prin prisma „științei”, când tensiunile scoarței terestre ating punctul de ruptură și straturile suferă o modificare a echilibrului, cutremurul de pământ este pur și simplu numele colectiv al tuturor trosniturilor acestora, al tuturor zguduirilor, al tuturor perturbațiilor petrecute în măruntaiele pământului. Toate laolaltă sînt cutremurul de pământ. Dar, pentru mine, cutremurul era cauza acestor perturbații, și percepția acestui cutremur ca fiind un agent viu era absolut irezistibilă. Ea avea o putere dramatică de convingere care ducea totul cu sine. Îmi dau acum mai bine seama cît de inevitabile au fost vechile interpretări mitologice ale catastrofelor de acest gen, și cît de artificiale, cît de orientate în sens invers percepției noastre spontane pot fi obiceiurile ulterioare pe care ni le-a imprimat știința, prin educație. Spiritelor simple le era absolut imposibil să înteampine impresia de cutremur de pământ altfel decât drept avertismente ori sancționări ale ordinii supra-naturale¹⁰.

Mai întîi, vom observa că James vorbește despre cutremur ca și cum ar vorbi despre o „ființă individualizată”; constată că, pentru el, cutremurul „este personificat într-o entitate individuală și permanentă.” Dar nu spune că ar fi – zeu ori demon – o personalitate completă, capabilă de acte diverse, pentru care cutremurarea pământului n-ar fi decât una dintre manifestările particulare. Din contra, entitatea în discuție este fenomenul

însuși, considerat ca permanent; iar manifestarea lui este cea care ne permite să-i întrezărim esența; ea are drept unică funcție aceea de a fi cutremur de pământ; există un suflet, dar acesta nu-i decît animarea actului de a cutremura pământul, ca intenție a sa¹¹. Cînd autorul ne spune că „niciodată vreo activitate ome-nească n-a văzut mai bine, dincolo de ca însăși, drept sursă și origine a ei, un agent viu”, el înțelege prin aceasta că intenția și „animarea” par a aparține cutremurului în felul în care ar aparține actele împlinite de un agent anume, unui agent viu situat în spatele lor. Dar agentul viu este aici cutremurul însuși, care nu are vreo altă activitate, vreo altă proprietate, coincizînd, prin urmare, cu manifestările lui – iar toată scrierea lui James mărturisește despre faptul acesta. O astfel de entitate, a cărei ființă este una cu aparența, care se confundă cu un act determinat și a cărei intuiție este imanentă actului însuși, nefiindu-i decît conturul și semnificația conștientă, este în mod precis ceea ce am numit noi un element de personalitate.

Mai există și un alt aspect surprinzător. Cutremurul de pământ din San Francisco a fost o mare catastrofă. Însă lui James, pus brusc în situația de a înfrunta pericolul, i-a apărut cu un nu știu ce aer de bonomie, fapt care i-a permis să-l trateze cu familiaritate. „Ia te uită! Țsta-î bătrînul cutremur!” Cam aceeași a fost și impresia celorlalți, în aceeași situație. Cutremurul era „pervers”, avea propria-i idee de înfăptuit: „și-a pus în minte să distrugă.” La fel vorbim și despre o lichea nenorocită, cu care n-am rupt în mod necesar orice legătură. Teamă care paralizează este cea care naște gîndul unor forțe oarbe extraordinare, ce ar fi gata să ne sfărîme în mod inconștient. În acest fel se prezintă dinaintea inteligenței pure, lumea materială. Concepția științifică despre cutremur, la care James face aluzie în ultimele cîteva rînduri, va fi cea mai periculoasă dintre toate, în măsura în care știința, care ne aduce viziunea clară a pericolului, nu ne furnizează și o modalitate de a ne sustrage lui. Împotriva concepției științifice și, mai general, împotriva repre-

zentării intelectuale pe care o include, precizînd-o, se produce reacția defensivă în fața pericolului grav și neașteptat. Perturbațiile cu care avem de-a face, fiecare dintre ele fiind mecanică, se compun într-o Întîmplare ce se aseamănă cuiva care poate fi rău, dar aparține, oricum, lumii noastre. Nu ne este străin. Este posibilă o anumită camaraderie între noi și el. Și aceasta e suficientă pentru a risipi angoasa ori, mai curînd, pentru a o împiedica să apară. În general, înfricoșarea este utilă, ca orice alt sentiment. Un animal imun la frică nu va fi în stare nici să fugă, nici să se pună la adăpost; el va dispăre destul de rapid în lupta pentru existență. Este deci explicabilă existența unui simțămînt de felul fricii. De asemenea, înțelegem să existe o justă proporție între frică și gravitatea pericolului. Dar frica rămîne un sentiment care reține, întoarce din cale, abate: este esențial inhibitoare. Cînd pericolul este maxim, cînd frica ajunge la paroxism și devine paralizantă, se declanșează o reacție defensivă a naturii împotriva emoției, și ca naturală. Facultatea noastră de a simți nu poate, desigur, să se modifice; ea rămîne ceea ce a fost. Dar inteligența, sub presiunea instinctului, transformă pe cont propriu situația. Se suscită tocmai imaginea ce-i asigură securitatea necesară. Ea dă astfel Întîmplării o individualitate și o unitate ce fac din aceasta o ființă malițioasă, poate chiar rea, totuși apropiată nouă, avînd în sine ceva omnesc, sociabil.

Rog cititorul să-și întrebe amintirile. Sau mă înșel eu, sau analizele lui James își vor afla confirmarea. Îmi permit, oricum, să evoc aici una sau două dintre amintirile mele. Prima urcă spre timpuri foarte îndepărtate, cînd eram tînr de tot și practicam sportul, în special echitația. Și iată că, într-o bună zi, pentru că m-am încrucișat în cale cu fantastica apariție a acelor vremuri care era ciclistul cocoțat pe un velociped înalt, calul pe care-l încălecasem s-a speriat și a luat-o la goană. Asemenea tuturor celor care frecventau manejul, știam foarte bine că oricînd se poate întîmpla așa ceva, că există în aceste

cazuri o serie de gesturi de făcut sau măcar de încercat. Dar posibilitatea aceasta nu s-a înfățișat spiritului meu decât în formă abstractă. Ca accidentul să se producă efectiv, într-un punct determinat spațio-temporal, ca să mi se întâmple mie mai curînd decât altuia, trebuia să presupun o anumită atenție preferențială acordată persoanei mele. Cine să mă fi ales? În nici un caz calul. Căci el nu era o ființă totală, orice ar fi fost ea, geniu rău ori bun. Era întîmplarea însăși, un individ ce nu avea un scop propriu, nefiind decât o sinteză de circumstanțe, dar avînd sufletul său elementar, cu greu separabil de intenția pe care circumstanțele păreau să o manifeste. Mă urmărea cu malițiozitate în cursa mea dezordonată, pentru a vedea cum reușesc să mă descurc. Și nu aveam altă grijă decât să-i demonstrez că știu bine ce trebuie să fac. Nu mă încerca nici o urmă de teamă tocmai pentru că eram cu totul absorbit de grija aceasta; dar poate și pentru că maliția ciudatului meu însoțitor nu era cu totul lipsită de o nuanță de bunăvoință. M-am gîndit deseori la acest mic incident, spunîndu-mi că natura însăși n-ar fi imaginat un alt mecanism psihologic dacă ar fi dorit, dat fiind că ne înzestraseră deja cu această emoție utilă care este frica, să ne păzească în cazurile în care putem face și altceva decât să ne lăsăm pe de-a-ntregul cotropiți de spaimă.

Acesta ar fi unul dintre exemplele în care ne surprinde cel mai mult caracterul de „copil bun” al Accidentului. Iată în continuare un altul, care-i reliefează poate mai bine unitatea, individualitatea, claritatea cu care decupează în interiorul fluxului continuu al realului. În 1871, imediat după război, încă foarte tînăr, consideram, asemenea tuturor celor din generația mea, ca iminent un nou război în următorii doisprezece ori cincisprezece ani. Apoi, războiul acesta ne-a părut în același timp și probabil și imposibil: idee complexă și contradictorie, care a persistat pînă în preajma datei fatale. Ea nu suscitase, de altfel, nici o imagine în spiritul nostru, dincolo de transpunerea ei verbală. Și își păstră acest caracter abstract pînă în

clipele tragice cînd conflictul apăru pe drept cuvînt inevitabil; pînă în ultima clipă am continuat să mai sperăm împotriva oricărei speranțe. Dar cînd, în 4 august 1914, desfăcînd un număr din *Matin*, am citit, cu caractere îngroșate: „Germania a declarat război Franței”, am avut brusca senzație a unei *prezențe* invizibile, pregătită și anunțată de întreg trecutul, în felul în care umbra precede corpul ce o proiectează. S-a petrecut ca și cum un personaj de basm, evadat din cartea ce-i închidea în filele ei povestea, s-ar fi instalat pe nesimțite în cameră. De fapt, nu aveam de-a face cu un personaj complet. Din el nu exista decît ceea ce era necesar pentru a declanșa un anumit efect. Își așteptase clipa pricelnică și, fără zgomot, familiar chiar, își ocupă locul lui destinat. Tocmai pentru ca să intervină în acest moment anumc, în acest loc, îmi însoțise din umbră întreaga existență de pînă acum. Tocmai pentru a completa acest tablou, camera cu tot mobilierul ei, ziarul desfăcut pe masă, eu – în picioare în fața mesei. Întîmplarea impregnînd totul cu prezența ei fluidă, care atîngese patruzeci și trei de ani de neliniște confuză. În ciuda agitației mele, deși un război, fie el și victorios, îmi apărea drept o catastrofă, resimțeam, așa cum bine spunea James, un sentiment de admirație pentru ușurința cu care s-a realizat trecerea de la abstract la concret: cine ar fi crezut că o eventualitate atît de ieșită din comun și-a putut face intrarea în real fără cel mai mic zvon de scandal? Impresia aceasta de simplitate domina totul. Reflectînd, înțelegem că, dacă natura ar fi vrut să opună fricii o reacție defensivă, să prevină o încordare a voinței în fața reprezentării prea inteligente a unui cataclism cu nesfîrșite repercursiuni, ea ar fi suscitât între noi și evenimentul simplificat, transmutat în personalitate elementară, tocmai această camaraderie care ne face să ne simțim în largul nostru, făcîndu-ne pe de-a-ntregul disponibili datoriei pe care o avem de îndeplinit.

Trebuie să pornim în căutarea acestor impresii fugitive, imediat îndepărtate de reflecție, dacă voim cu adevărat să regă-

sim cîte ceva din cele resimțite de îndepărtații noștri strămoși. Și nu am fi ezitat să ne angajăm în acest demers dacă n-am fi fost cuprinși deja de prejudecata conform căreia achizițiile morale și intelectuale ale omenirii, încorporate substanței organismelor individuale, s-au transmis ereditar. Ne-am naște prin urmare cu totul alții decît s-au născut strămoșii noștri. Dar ereditatea nu are această virtute, căci ea nu știe să transforme în dispoziții naturale obiceiurile căpătate de la o generație la alta. Și chiar de-ar avea vreo influență asupra obișnuințelor, n-ar fi decît extrem de redusă, accidentală și excepțională; fără îndoială, obișnuințele nu se transmit ereditar. Și astăzi, ca și odinioară, naturalul este și a fost acclăși. Este adevărat că lucrurile se petrec ca și cum s-ar fi modificat, de vreme ce naturalul este acoperit de fiecare dintre achizițiile civilizației, societatea modelînd indivizii în procesul unei educații ce se desfășoară neîncetat, încă din clipa nașterii lor.

Fie dar o surpriză bruscă ce ar paraliza toate aceste activități superficiale, fie ca lumina în care se desfășoară ele să se stingă pentru o clipă: tot atunci va repara naturalul, asemenea imuabilei stele ce luminează în întunericul nopții. Psihologul ce va voi să urce pînă la izvoarele primitivului va trebui să se orienteze către aceste experiențe excepționale. Dar nu-și va abandona firul său conducător, nu va uita că natura este utilitară, că nu există instinct care să nu-și fi aflat funcția lui. Instinctele pe care le-am putea numi intelectuale sînt reacțiile defensive împotriva a ceea ce va fi exagerat și mai ales prematur inteligent în interiorul inteligenței. Însă cele două metode pot ajunge la o înțelegere mutuală: una va servi mai mult în cercetare, cealaltă – verificării. Doar orgoliul nostru, mai bine spus un dublu orgoliu, ne întoarce de obicei de la aceste metode. Dorim ca omul să se nască superior față de ceea ce a fost la începuturile lui, ca și cum adevăratul merit n-ar sta în efort, ca și cum o specie ai cărei indivizi trebuic să se înalțe, cu toții, deasupra lor înșiși, printr-o laborioasă asimilare a întreg trecutului, n-ar

valora cel puțin tot atît cît specia ale cărei generații s-ar afla, fiecare în parte, în întregime deasupra celor precedente, printr-un automat joc al eredității! Există însă și un alt orgoliu, cel al inteligenței care nu vrea să recunoască supunerea ei originară la necesitățile biologice. Nu studiem o celulă, un țesut, un organ, fără a ne ocupa de funcția lui; chiar și în domeniul psihologici, nu ne-am considera corecți față de un instinct dacă nu l-am alăturat unei necesități a speciei; dar odată ajuns la inteligență, adio natură! adio viață! și inteligența va fi ceea ce este doar așa, „pentru nimic, pentru plăcere”. Ca și cum ea nu ar fi răspuns inițial exigențelor vitale! Rolul originar al inteligenței este să rezolve problemele analoge celor rezolvate de instinct, printr-o cu totul altă metodă, e adevărat, care asigură progresul și nu poate fi practică în lipsa unei independențe teoretice desăvîrșite față de natură. În fapt însă, independența aceasta este limitată: ea se oprește exact acolo unde inteligența merge împotriva scopului ei, perturbînd astfel un interes vital. Inteligența este deci în mod necesar supravegheată de instinct sau mai curînd de viață, originea comună atît a instinctului, cît și a inteligenței. Nu altceva dorim să spunem cînd vorbim despre instinct intelectual: este vorba despre reprezentări formate prin inteligență, în mod natural, pentru a se asigura, prin intermediul anumitor convingeri, împotriva unor posibile pericole ale cunoașterii. Acestea sînt deci tendințele, acestea sînt și experiențele de care psihologia va trebui să țină seama dacă vrea să urce pe firul timpului, pînă la începuturile omului.

Studiul non-civilizațiilor nu ne va fi mai puțin folositor. Am spus, și niciodată nu vom repeta îndăjuns: sînt tot atît de departe de origini ca și noi, numai că ei au inventat mai puțin. Au fost nevoiți deci să multiplice aplicațiile, să exagereze, să caricaturizeze, în fine, să deformeze mai curînd decît să transforme radical. De altfel, fie că e în joc transformarea, fie că funcționează deformarea, forma originară subzistă, fiind numai disimulată de cele dobîndite. În consecință, în ambele cazuri

psihologul ce vrea să afle originile va trebui să facă un efort de același gen: dar calea de străbătut s-ar putea să fie mai lungă în cel de-al doilea caz decît în primul. În particular, așa se va întîmpla cînd vom găsi credințe asemănătoare la populații care nu ar fi putut comunica între ele. Aceste credințe nu sînt în mod necesar primitive, însă există posibilitatea de a fi decurs în linie dreaptă din una dintre tendințele fundamentale, pe care un efort de introspecție ne va ajuta să le descoperim chiar în noi înșine. Ele ne vor putea pune deci pe calea ce poartă spre această descoperire și conduce observația internă ce va folosi apoi pentru a le explica.

Să revenim, ca de fiecare dată, la cele cîteva considerații asupra metodei, întrucît nu dorim să ne rătăcim de-a lungul cercetărilor noastre. Vom constata că avem nevoie în special de considerațiile metodologice. Căci nu este vorba despre nimic altceva decît despre reacția omului la întîlnirea lui cu lucrurile, cu întîmplările, cu universul în general. Neîndoie nică este alcătuirea inteligenței tocmai pentru buna folosire a materiei, spre dominarea lucrurilor și stăpînirea întîmplării. Însă știința aceasta este, la începuturile ei, extrem de limitată; nu cuprinde decît o porțiune minimală din mecanismul universal, întinderea și durata asupra căreia se exercită. Dar ce va face cu restul? Abandonată sieși, știința aceasta își va constata, simplu, ignoranța: iar omul se va simți pierdut în imensitatea universului. Instinctul însă veghează. Cunoașterii propriu-zis științifice, care însoțește sau este implicată în tehnică, el adaugă, pentru toate cîte se sustrag acțiunii noastre, credința în puteri ce vor ține seama de om. Universul se va popula astfel cu intenții, de altminteri schimbătoare și efemere. Doar zona în interiorul căreia acționăm mecanic va da seama singură de mecanismul pur. Zona această se lărgeste pe măsură ce civilizația înaintază; în ochii unei inteligențe care își reprezintă la modul ideal o știință deplină, universul întreg va sfîrși prin a căpăta forma unui mecanism. Tot noi sîntem prezenți și acolo, iar astăzi ne

este necesar un temeinic efort introspectiv pentru a regăsi credințele originare, pe care știința le-a ascuns sub tot ceea ce știe, sub tot ceea ce speră să știe. Dar chiar din clipa în care le cunoaștem, observăm cum se explică aceste credințe prin jocul combinat al instinctului și inteligenței, și cum au trebuit ele să răspundă unui interes vital. Considerînd deci non-civilizații, verificăm ceea ce am observat în noi înșine. Dar credința este la ei augmentată, exagerată, multiplicată : în loc să se retragă, așa cum se întîmplă la insul actual, din fața progresului științei, ea invadează zona rezervată acțiunii mecanice și se suprapune activităților ce ar trebui să o excludă. Am atins aici un punct esențial. S-a spus că religia a început odată cu magia. Ba mai mult, magia a fost considerată preludiv al științei. Dacă ne vom lua după psihologie, așa cum vom face de altfel, dacă vom reconstitui printr-un efort de introspecție reacția naturală a omului în întîlnirea lui perceptivă cu lucrurile, vom vedea că magia e în imediata apropiere a religiei și că nu există nici un punct comun între magie și știință.

Se observă, în urma celor afirmate, că inteligența primitivă își împarte în două experiența. Pe de o parte, sînt cele supuse acțiunii mîinii și a uneltei, cele ce pot fi prevăzute, deci cele de care sîntem siguri: partea aceasta a universului este concepută în mod fizic, așteptînd să fie și matematic ordonată; apare ca o înlănțuire de cauze și efecte, sau, în orice caz, este tratată ca și cum ar fi astfel; nu contază că reprezentarea e indistinctă, cu greu conștientă; ea poate să nu se explice dar, pentru a ști ce gîndește în chip implicit inteligența, este suficient să privești ceea ce face. Pe cealaltă parte există acel aspect al experienței asupra căruia *homo faber* nu se simte deloc stăpîn. Partea aceasta nu mai este considerată în mod fizic, ci moral. Neputînd acționa asupra ei, sperăm ca ea să acționeze asupra noastră. Aici, natura se impregnează cu umanitate, însă doar în limitele necesarului. În lipsa puterii, avem nevoie de încredere. Pentru a ne putca simți în largul nostru,

trebuie ca întâmplarea ce se desprinde sub ochii noștri din ansamblul realului să pară animată de o intenție. Aceasta va fi de fapt convingerea noastră naturală și originară. Însă nu vom rămîne aici. Nu ne este îndeajuns că nu ne temem, voim, în plus, să avem și ceva de sperat. Dacă întâmplarea nu este cu desăvîrșire insensibilă, nu am putea-o influența? Se va lăsa ca oare convinsă ori constrînsă? S-ar putea, dar cu greu, în cazul în care rămîne ceea ce este: intenție trecătoare, suflet rudimentar. Nu aflăm aici suficientă personalitate pentru a ne împlini rugămințile, și prea multă personalitate pentru a o putea supune ordinelor noastre. Dar spiritul nostru va oricîta ușor întâmplarea într-o altă direcție. Presiunea instinctului a determinat apariția, în interiorul inteligenței, a acestei forme de imaginație care este funcția fabulatoare. Aceasta din urmă n-arc decît să se lase în voia ei pentru a fabrica, cu personalitățile elementare ce se conturează în mod primitiv, zei din ce în ce mai elevați, precum cei din basme, sau divinități din ce în ce mai mici, precum simplele spirite, sau chiar forțe ce nu vor mai păstra din originea lor psihologică decît o singură proprietate, anume aceea de a nu fi pur mecanice și de a ceda dorințelor noastre, de a se modela după voința noastră. Prima și a doua direcție aparțin religiei, iar direcția secundară din cadrul celei de-a doua, este calea magiei. Să începem deci cu cea de pe urmă.

S-au spus multe despre noțiunea de „mana”, semnalată cîndva de Codrington, într-o carte celebră despre melanezieni; echivalentul, sau mai curînd termenul analog acestuia îl aflăm la multe alte popoare primitive: așa ar fi *orenda* irochezilor, *wakonda* siucșilor etc. Toate aceste cuvinte desemnau o forță răspîndită prin natură și din care se împărtășeau, în grade diferite, chiar dacă nu toate lucrurile, măcar o bună parte din ele. De aici pînă la ipoteza unei filosofii primitive care s-ar fi profilat în spiritul uman încă din clipa cînd a început să reflecteze, nu-i decît un pas. Unii au presupus că gîndirea primitivilor era atinsă de un vag panteism. Dar e la fel de neverosimilă

ideea aceasta, ca și ipoteza că omenirea și-a făcut apariția în lume sub semnul unor noțiuni generale și abstracte. Căci înainte de a filosofa, omul trebuie să trăiască. Savanții și filosofii sînt mult prea înclinați să creadă că gîndirea s-a manifestat pentru toți cum li s-a întîmplat lor, doar pentru plăcere. Adevărul este că gîndirea vizează acțiunea; și dacă aflăm cu adevărat vreo filosofie la non-civilizat, aceasta va trebui să fie mai curînd jucată, decît gîndită; este implicată într-un întreg ansamblu de operații utile, sau considerate astfel; filosofia aceasta nu se desprinde, nu se exprimă prin cuvînte – în mod necesar vagi, de altfel, – decît pentru comoditățile acțiunii. Hubert și Mauss, în foarte interesanta lucrare *Théorie générale de la Magie*, au demonstrat convingător că magia este inseparabilă de concepția despre *mana*. S-ar părea că, după părerea lor, credința însăși derivă din respectiva concepție. Dar relația nu este mai curînd inversă? Nu se pare improbabil ca reprezentarea ce coincide termenilor de tipul „mana” etc..., să se fi format inițial, iar magia să fi rezultat ulterior din această reprezentare. Din contra, tocmai pentru că omul credea în magie, pentru că o practica, și-a reprezentat astfel lucrurile: magia părea să-i reușească și el se limita să o explice ori, mai curînd, să-i exprime succesul. Înțelegem cu ușurință că a practicat imediat magia: dar tot atunci a înțeles că limita influențelor lui normale asupra lumii exterioare este repede atinsă; nu s-a resemnat însă cu ideea de a se opri. Și-a continuat mișcarea, și cum mișcarea nu obținea prin ea însăși efectul dorit, trebuia ca natura să precia respectiva sarcină. Iar faptul nu se putea întîmpla decît dacă natura era oarecum magnetizată, dacă se întorcea de la ea însăși înspre om, pentru a-i primi misiunile, pentru a-i executa ordinele. Ea nu rămînea mai puțin supusă, așa cum spunem astăzi, legilor fizice; de altfel, era chiar necesar, pentru ca omul să se poată înstăpîni în chip mecanic asupra ei. Dar în afară de aceasta, natura era impregnată cu ceva uman, adică încărcată cu o forță ce putea fi cuprinsă în proiectele omului. Omul putea profita

de dispoziție pentru a-și prelungi acțiunea dincolo de cele permise de legile fizice. Ne vom convinge ușor de cele spuse dacă vom urmări în continuare procedeele magiei și concepțiile despre materie prin intermediul cărora primitivul își reprezenta în chip confuz reușita magici.

Operațiile magice au fost mult analizate, dar considerate drept aplicații practice ale unor principii teoretice de tipul: „asemănătorul acționează asupra asemănătorului”, „partea poartă cu sine întregul” etc. Este neîndoielnic că toate aceste formule au putut folosi pentru o bună clasificare a operațiilor magice. Dar asta nu înseamnă că operațiile magice ar fi rezultat din formulele amintite. Dacă inteligența primitivă a început, dată fiind respectiva situație, prin a-și pune la punct principiile, se vede că s-a întors repede la experiență, care i-a demonstrat curînd falsitatea respectivelor principii. De fapt însă, și aici inteligența traduce reprezentarea sugestiilor instinctului. Mai precis, există o logică a trupului, prelungire a dorinței, care se manifestă cu mult înainte ca inteligența să-și fi aflat o formă conceptuală.

Iată, de exemplu, un primitiv care ar vrea să-și ucidă dușmanul; dar vrăjmașul este departe, imposibil de ajuns. Ce contează! Omul nostru este întunecat de minie; face gestul de a se azvîrli asupra celui absent. Și odată pornit, merge pînă la capăt: își cuprinde cu brațele victima pe care crede sau vrea să o prindă, o sugrumă. Cu toate acestea, știe că rezultatul nu este complet. El n-a făcut decît ceea ce a depins de el: dar vrea, cere lucrurilor să ia asupra lor ceea ce a mai rămas de săvîrșit. Și lucrurile nu vor acționa în mod mecanic. Nu vor ceda unei necesități fizice, iar omul nostru va lovi pămîntul, va da din mîini și din picioare și va obține în cele din urmă, din partea materiei, răspunsurile corespunzătoare actelor lui. Trebuie deci ca necesității de a restitui în mod mecanic mișcările primite, materia să adauge și facultatea de a îndeplini dorințe, de a se supune ordinelor. Și nu va fi imposibil, ținînd cont de

faptul că natura tinde de ja, prin ea însăși, să țină seama de om. Va fi suficient ca acea condescendență despre care mărturisesc anumite *întîmplări* să se regăsească în *lucruri*. Atunci, acestea din urmă vor fi încărcate, mai mult sau mai puțin, cu supunere și putere; ele vor dispune de o forță care ascultă dorințelor omului și asupra căreia omul se va putea înstăpîni. Cuvinte ca „mana”, „wakonda”, vor exprima atît forța aceasta, cît și prestigiul ce o însoțește. Dacă dorim o precizie mai mare a semnificației, vom spune că nu toți acești termeni au un același sens: în schimb, corespund unei aceleași idei vagi. Desemnează ce anume face posibilă folosirea ca atare a lucrurilor în operațiile magice. Cît despre operațiile magice însele, tocmai le-am definit natura. Ele încep actul pe care omul nu îl poate purta pînă la capăt. Ele fac gestul ce nu va ajunge pînă la a produce efectul dorit, dar care va ajuta la obținerea lui dacă omul va ști să forțeze bunăvoința lucrurilor.

Magia este deci înăscută omului, nefiind decît exteriorizarea unei dorințe ce-i umple inima. Dacă a părut artificială, dacă a fost redusă la asocieri de idei superficiale, toate acestea s-au întîmplat pentru că magia a fost considerată prin prisma operațiilor realizate tocmai pentru a scuti magicianul să-și pună sufletul său în joc și pentru a obține, fără mare osteneală, un același rezultat. Actorul care-și studiază rolul se dăruiește pe de-a-ntregul emoției pe care trebuie s-o exprime; își notează cu grijă gesturile, intonațiile în care se obiectivează acea emoție. Iar mai tîrziu, în fața publicului, el nu va mai reproduce decît gesturile și intonațiile, putînd să-și economisească emoțiile. La fel se petrec lucrurile și în magie. „Legile” atribuite de noi magiei nu spun nimic despre elanul natural care i-a stat drept fundament. Ele nu sînt decît formula procedeelor pe care lena le-a sugerat magiei originare, pentru a se imita pe ea însăși.

Să spunem că începuturile magiei le-am afla în formula „asemănătorului care produce asemănătorul”. Nu vedem însă

de ce omenirea ar fi început prin a postula o lege pe cât de abstractă, pe atât de arbitrară. Dar înțelegem că omul, după ce a schițat instinctiv gestul de a se arunca asupra dușmanului absent, după ce s-a convins pe sine că furia lui, pusă în lume și purtată printr-o materie binevoitoare lui, va duce la bun sfârșit actul început, va dori să obțină un același efect fără a mai trece prin aceleași stări. Și va repeta prin urmare operațiile respective „la rece”. Actul ale cărui contururi erau schițate din minia lui în clipele când credea că cuprinde și sugrumă un dușman, îl va reproduce cu ajutorul unui desen gata făcut, cel al unei păpuși, omul nemaiavând altceva de făcut decât să-și plimbe degetele de-a lungul conturilor schiței respective. În felul acesta va practica el descântul magic. Păpușa folosită nu trebuie să semene cu vrăjmașul, pentru că rolul ei este doar acela de a face ca actul să semene lui însuși. Aceasta credem că este originea psihologică a unui principiu a cărui formulă ar fi mai curînd: „Asemănătorul este echivalent asemănătorului”, sau, mai bine încă, în termeni mai preciși: „Staticul poate înlocui dinamicul al cărui proiect îl furnizează”. În această ultimă formă, care păstrează zvonul originii, principiul nu se va lăsa purtat în indefinite dezvoltări. Însă în prima lui formă autoriza ideea că se poate acționa asupra unui obiect îndepărtat prin intermediul unui obiect prezent, ce are o asemănare superficială cu obiectul vizat. Nici măcar nu este necesar ca principiul să fie desprins din context și formulat. Chiar implicat într-o operație aproape instinctivă, el permite acestei magii naturale să prolifereze la nesfârșit.

Practicile magice au fost puse și sub semnul altor legi: „Putem influența un lucru ori o ființă acționînd asupra celor ce le-au atins”, „partea cuprinde în sine întregul” etc. Dar originea psihologică a magiei rămîne aceeași. Este întotdeauna vorba de a repeta, cu mintea odihnită, persuadîndu-se că este eficientă o atare repetiție, actul ce a dat percepția cvasihalucinantă a eficacității lui cînd era săvîrșit ca atare într-un moment

de exaltare. Pe timp de secetă, magicianului i se cerca să aducă ploaia. Dacă și-ar fi pus în jocul acesta întreg sufletul, vrăjitorul s-ar fi înălțat, printr-un efort de imaginație, pînă la nori, ar fi crezut că simte cu adevărat cum perforază norul și-l risipește apoi în picături de ploaie. Dar el va considera că este mai simplu să se creadă coborît înapoi pe pămînt și să verse doar puțină apă: această parte minimală a evenimentului îl va reproduce în întregime, dacă efortul de care ar fi avut nevoie pentru a atinge cerul pornind de pe pămînt își va afla un mijloc de a fi înlocuit și dacă materia intermediară este mai mult sau mai puțin încărcată – așa cum poate fi încărcată cu electricitate pozitivă sau negativă – cu o dispoziție pe jumătate fizică și pe jumătate morală de a sluji ori de a se opune omului. Observăm că există o magie naturală foarte simplă, reductibilă la un număr redus de practici. Reflecția asupra acestor practici, sau poate doar transpunerea lor în cuvinte, a favorizat multiplicarea lor în toate sensurile, precum și înglobarea tuturor superstițiilor, întrucît formula depășește întotdeauna faptul pe care-l exprimă.

Credem că magia poate fi redusă la două elemente: dorința de a acționa asupra a orce, chiar și asupra celor ce nu pot fi atinse, și ideea că lucrurile sînt încărcate, sau se lasă încărcate cu ceea ce noi am numit fluidul uman. La primul punct ne vom raporta cînd vom încerca să comparăm între ele magia și știința, iar la cel de-al doilea – pentru a alătura magia, religiei.

S-ar putea ca magia să fi slujit, accidental, științei: nu mînuim materia fără să avem vreun avantaj. Ba mai mult, pentru a folosi o observație ori numai pentru a o consemna, trebuie să posedăm deja o anume propensiune înspre cercetarea științifică. Dar, prin aceasta, nu mai sîntem magicieni, ci întoarcem cu totul spatele magiei. Știința este, într-adevăr, destul de ușor de definit, întrucît a lucrat dintotdeauna în aceeași direcție. Ea măsoară și calculează, pentru a prevedea și acționa. Mai întîi presupune, apoi constată că universul funcționează după legi matematice. Pe scurt, orice progres al științei constă în cunoaș-

terea din ce în ce mai vastă și în utilizarea din ce în ce mai bogată a mecanismului universal. Progresul se realizează printr-un efort al inteligenței umane, făcut pentru a ne dirija acțiunile asupra lucrurilor, și a cărei structură trebuie calculată, în consecință, după configurația matematică a universului. Deși nu am avea decît să acționăm asupra obiectelor care ne înconjoară, deși aceasta a și fost destinația primitivă a inteligenței, a trebuit totuși ca omul să se nască cu o inteligență capabilă virtual să cuprindă întreaga lume materială, cu toate că mecanismul universului este prezent întreg în fiecare dintre părțile sale. Cu inteliecția se întîmplă ca și cu vederea: ochiul n-a fost făcut decît pentru a ne revela obiectele asupra cărora putem să acționăm; dar la fel cum natura n-a putut obține gradul voit de vedere decît printr-un dispozitiv al cărui efect își depășește obiectul (întrucît noi vedem stelele, deși nu acționăm asupra lor), în același fel ca ne-a înzestrat în mod necesar, odată cu facultatea de a înțelege materia minuită de noi, și cu cunoașterea virtuală a celor ce rămîn, precum și cu puterea, nu mai puțin virtuală, de a le folosi. Este adevărat că, în acest context, e mare diferența dintre virtual și actual. Orice progres efectiv, atît în domeniul cunoașterii cît și în cel al acțiunii, a necesitat efortul perseverent al unuia sau mai multor indivizi superiori dotați. Dăruindu-ne o inteligență a cărei formă depășește materia, dar care tinde dincolo de ceea ce ca a voit, natura a făcut posibilă, cu ficce astfel de inteligență, apariția în lume a unei noi creații. Structura omului părea a-l fi predestinat unei existențe ceva mai modeste. Dovadă este instinctiva lui rezistență la inovație, la nou. Inerția omenirii n-a cedat niciodată propulsiei geniului. Pe scurt, știința necesită un dublu efort, cel al cîtorva oameni pentru a afla noul, și cel al tuturor celorlalți oameni pentru a-l adopta, pentru a i se adapta. O societate poate fi numită civilizată din clipa în care aflăm înlăuntrul ei docilitatea și inițiativa. De altfel, condiția docilității este mai greu de satisfăcut decît cea a inițiativei. Ceea ce a lipsit non-ci-

vilizatului nu este probabil insul superior (nu-vedem de ce natura n-ar fi avut peste tot și dintotdeauna aceste fericite întâlniri cu omul), ci mai curînd ocazia ca un astfel de om să-și demonstreze superioritatea, adică dispoziția celorlalți de a-l urma. Cînd o societate va fi deja pornită pe calca civilizației, perspectiva unei simple creșteri a bunăstării va fi suficientă, desigur, pentru a-i învinge rutina. Dar pentru ca societatea să se înscrie cu adevărat pe această cale, pentru a se putea produce prima declanșare, are nevoie de mult mai mult: poate o amenințare cu nimicirea, asemenea celei provocate de apariția unei arme noi în tribul dușman. Societățile rămasc mai mult sau mai puțin „primitive” sînt probabil cele lipsite de vecini, în general cele ce au parte de o viață prea ușoară. Ele au fost scutite astfel de efortul inițial. Iar apoi a fost prea tîrziu: societatea n-a mai putut avansa, chiar de ar fi dorit, pentru că era deja intoxicată de roadele lenevici sale. Iar acestea sînt tocmai practicile magiei, măcar în ceea ce au ele mai cîmpitor și supraabundent. Pentru că magia este inversul științei. Atîta vreme cît inerția mediului nu o face să prolifereze, ea își are propria-i rațiune de a fi. Ea calmează provizoriu neliniștea unei inteligențe a cărei formă depășește materia, care-și dă astfel vag scama de ignoranța ei și înțelege pericolul, care ghicește o imensă zonă de imprevizibilitate ce o va putea descuraja în actele ei, în jurul micului cerc în care acțiunea mizează pe un efect sigur, în care viitorul imediat este previzibil, în care, prin urmare, există deja o știință. Totuși, acțiunea este necesară. Atunci intervine magia, efect imediat al impulsului vital. Ea se va restrînge pe măsură ce omul își va lărgi, prin efort, cîmpul cunoștințelor sale. În așteptarea acelor timpuri, și cum magia părea să fi reușit (întrucît insuccesul unei operații magice poate fi întotdeauna atribuit succesului unei magii antagonice), ea va produce un același efect moral ca și știința. Dar acesta este singurul punct în care magia atinge știința, căci în rest le desparte întreaga distanță dintre a dori și a voi. Departe de a pregăti instalarea

științei, așa cum s-a spus, magia a fost marele obstacol împotriva căruia a avut mult de luptat cunoașterea metodică. Omul civilizat este cel pentru care știința în devenire, implicată în acțiunea cotidiană, a reușit să uzurpe, grație unei permanente voințe tensionate, locul magici ce stăpînea restul terenului. Non-civilizatul este opusul căci el, disprețuind efortul, a pretins magiei să pătrundă pînă și în zona științei care tocmai se năștea, să se suprapună ei, să o ascundă pînă într-acolo încît să ne facă să credem într-o mentalitate originară care n-ar avea în sine nici o urmă de știință. Iar odată bînc instalată în locul cîștigat, magia se joacă în mii și mii de feluri cu ea însăși, mai fecundă decît știința, întrucît invențiile ei sînt fantezii pure, care nu costă nici un efort. Nu este deci cazul să vorbim despre o eră a magiei cărcia i-ar fi succedat epoca științei. Să spunem, dar, că știință și magie sînt, în egală măsură, naturale, că au coexistat dintotdeauna, că știința noastră este infinit mai cuprinzătoare decît cea a strămoșilor noștri îndepărtați, dar că aceștia trebuie să fi fost mult mai puțin magicieni decît non-civilizatul zilelor noastre. În fond, noi am rămas ceea ce erau și ei. Refulată de știință, înclinația spre magie subzistă, așteptîndu-și clipa potrivită. Și dacă atenția științei se lasă doar un moment distrasă, tot atunci magia va irupe în societatea noastră civilizată, la fel cum și dorința reprimată în stare de veghe profită de cel mai ușor somn pentru a-și găsi satisfacția într-un vis.

Ne-a rămas de lămurit problema raporturilor magiei cu religia. Toată analiza depinde în mod evident de semnificația dată acestui ultim termen. Cel mai adesea filosoful studiază lucruri deja desemnate prin cuvinte de către simțul comun. Se poate ca lucrul respectiv să fi fost doar întrezărit, ori rău văzut, ori pus la oală cu alte lucruri de care, poate, ar fi trebuit izolat. Este posibil ca lucrul respectiv să nu fi fost decupat din ansamblul realității decît pentru comoditatea discursului, el de fapt neconstituind efectiv un lucru, neconsimțind la un studiu independent. Aici aflăm marea inferioritate a filosofiei în raport

cu matematicile, ba chiar și cu științele naturii. Filosofia trebuie să pornească de la dezarticularea realului, care a fost operată prin limbaj și care, poate, este relativă doar la trebuințele cetății: însă mult prea adesea se uită această origine și filosoful procedează asemenea geografului care, pentru a delimita diversele regiuni ale globului și a marca relațiile fizice stabilite între acestea, se va raporta la frontierele stabilite prin convenții. În studiul nostru am încercat să precintîmpinăm acest pericol, deplasîndu-ne imediat dinspre cuvîntul „religie”, cu tot ceea ce cuprinde el în virtutea unei dezarticulări, artificiale poate, a lucrurilor, către o anumită funcție a spiritului, pe care o putem observa în mod nemediat, fără a ne ocupa de repartizarea realului în concepte corespunzătoare cuvîntelor. Analizînd munca funcției acesteia, am regăsit, unul cîte unul, mai multe dintre sensurile acordate cuvîntului religie. Urmîndu-ne în continuare studiul, vom regăsi și alte nuanțe ale semnificației și vom adăuga, poate, una sau două nuanțe noi. Va fi deci bine stabilit că termenul circumscris, de această dată, o realitate. Este adevărat că realitatea aceasta va depăși, poate, spre temei și înalt, semnificația obișnuită a cuvîntului. Dar noi vom sesiza realitatea în ea însăși, în structura și principiul ei, cum se întîmplă atunci cînd alăturăm unei funcții fiziologice, de exemplu digestia, un număr mare de fapte observate în diverse regiuni ale organismului, descoperind în acest fel altele noi. Dacă ne situăm pe această poziție, magia va face în mod evident parte din religie. Nu este, desigur, decît o religie inferioară, cea de care ne-am ocupat pînă acum. Însă magia, asemenea acestei religii în general, reprezintă o precauție a naturii împotriva anumitor pericole la care este expusă ființa inteligentă. — Iar acum, vom putea urma o altă cale, pornind de la diversele sensuri uzuale ale cuvîntului religie, comparîndu-le și degajînd o semnificație medie: vom rezolva astfel o problemă legată mai curînd de lexic decît de filosofic. Dar nu are nici o importanță, atîta vreme cît ne dăm seama de ceea ce facem, și nu ne

imaginăm (iluzia constantă a filosofilor!) că am deține esența lucrurilor, dacă ne-am înțelege asupra sensului convențional al cuvîntului. Prin urmare, vom ordona toate accepțiile cuvîntului nostru de-a lungul unei scări, asemenea nuanțelor spectrului sau notelor unei game. Vom afla în regiunea de mijloc, la egală distanță de cele două extreme, adorarea zeilor cărora omul li se adresează prin rugăciune. Este de la sine înțeles că religia astfel înțeleasă se opune magiei. Aceasta din urmă este esențial egoistă, pe cînd prima admite, ba chiar cerc dezinteresarea. Una pretinde a forța consimțămîntul naturii, cealaltă imploră favoarea zeilor. Și, mai ales, magia se exercită într-un mediu pe jumătate fizic, pe jumătate moral; oricum, magicianul nu are de-a face cu o persoană. Este chiar opusul personalității zeului, căreia religia îi acordă cea mai mare eficacitate. Dacă veți fi de acord că inteligența primitivă crede că percepe în jurul ei, în fenomene și în întîmplări, mai curînd elemente de personalitate decît personalități complete, atunci religia, așa cum o înțelegem noi, va sfîrși prin a consolida aceste elemente pînă la a le converti în persoane, în vreme ce magia le presupune a fi degradate și oarecum dizolvate într-o lume materială ce le-a putut capta eficacitatea. Magie și religie se despart deci pornind de la o origine comună și nu poate fi vorba despre nașterea religiei din magie: căci ele sînt contemporane. Înțelegem, de altfel, că fiecare dintre ele continuă a o perturba pe cealaltă, că din magie ceva subzistă în religie și, mai ales, că religia se află în magie. Știut este că magicianul operează cîteodată prin intermediul spiritelor, adică al tîințelor relativ individualizate, dar care nu posedă personalitatea completă, nici demnitatea eminentă a zeilor. De altă parte, incantația poate participa deodată atît la rugăciune, cît și la poruncă.

Multă vreme, istoria religiilor a considerat drept primitivă, deci explicativă pentru toate celelalte, credința în spirite. Cum fiecare dintre noi își are propriu-i suflet, esență mai subtilă decît cea a corpului, la fel, în întreaga natură, fiecîruia lucru va fi

animat: orice lucru va duce cu sine umbra unei entități vag spirituale. O dată puse în lume spiritele, omenirea ar fi trecut de la credință, la adorație. Ar exista deci o filosofie naturală, animismul, din care s-ar fi născut religia. Se pare că o altă ipoteză vine astăzi să ia locul celei precedente. Într-o fază „preanimistă” sau „animistă”, omenirea și-ar fi reprezentat o forță impersonală de tipul polinczianului „mana”, răspândită în toate, inegal distribuit între părți; ca nu ar fi ajuns decît mult mai tîrziu la spirite. Dacă analizele noastre sînt exacte, la început nu au fost concepute nici o forță impersonală, nici spirite deja individualizate. Ci au fost pur și simplu împrumutate lucrurilor și întîmplărilor intențiile omului, ca și cum natura ar fi avut peste tot ochi cu care ar urmări mereu omul. Ne putem da seama că aceasta este o dispoziție originară, observînd, de exemplu, cum un șoc brusc trezește omul primitiv ce somnolează în străfundurile ficcării dîntre noi. Avem atunci simțămîntul unei *prezențe eficiente*. Este lipsită de importanță natura acestei prezențe, esențială este eficacitatea ei. Se poate ca intenția ce ne vizcăză să nu fie întotdeauna bună, dar de vreme ce se ocupă de noi, înseamnă cel puțin că avem o anumită însemnătate în univers. Iată ce ne spune experiența. Dar *a priori*, era deja puțin verosimil ca omenirea să fi început prin teorii zadarnice, oricare ar fi fost acelea. Nu vom înceta de a repeta: înainte de a filosofa, trebuie să trăim; dispozițiile și convingerile originare nu pot decurge decît dintr-o necesitate vitală. A lega religia de un sistem de idei, de o logică ori de o „prelogică”, înseamnă a face din strămoșii noștri cei mai îndepărtați intelectuali, ba chiar intelectuali de felul cărora ar trebui să se afle mai mulți printre noi, căci vedem astăzi deseori cum frumoasele teorii se sting în fața pasiunii și interesului, nevalorînd decît în clipele dedicate speculației, în vreme ce în timpurile de odinioară întreaga viață depindea de religie. **Adevărul** este că religia, coextensivă speciei noastre, trebuie să fie intim legată de structura omului. Tocmai am alăturat religia

unei experiențe fundamentale ; dar experiența însăși este pre-simțită înainte de a fi realizată ca atare, deși va fi mult mai bine explicată după ce vom fi trecut prin ea. Pentru aceasta, este suficient să situăm din nou omul în ansamblul viețuitoarelor, iar psihologia – în biologic. Să considerăm un alt animal decât omul. Va crede el că lumea este făcută pentru el? Desigur că nu, pentru că el nu reprezintă lumea, și, de altfel, nu are nici un chef să țină speculații. Dar cum el nu vede sau, în orice caz, nu privește decât înspre cele ce-i pot satisface necesitățile, cum lucrurile nu există pentru el decât în măsura în care se poate folosi de ele, se comportă în mod evident ca și cum totul ar fi fost ordonat în natură pentru binele lui și în interesul speciei sale. Aceasta este convingerea lui trăită ca atare: ca îl susține și se confundă cu efortul lui de a trăi. Imaginați-vă că ar apare în acest context, reflecția: convingerea respectivă va dispărea, omul se va percepe și se va gândi pe sine drept punct pierdut în infinitatea universului. Se va simți rătăcit, dacă efortul de a trăi nu va proiecta imediat în planul inteligenței, chiar în locul pe care ar fi urmat să-l ocupe această percepție și acest gând, imaginea antagonică a unei conversiuni a lucrurilor, a întâmplărilor, înspre om: binevoitoare sau nu, o intenție a celor înconjurătoare îl va urma peste tot, așa cum, în clipele când el fuge, luna pare că aleargă alături de el. Dacă este bună, omul se va odihni încrezător lângă ea; dacă îi va fi ostilă, el va încerca să-i întoarcă efectul. Dar în orice mod ar proceda, el se va simți luat în considerare. Nici o teorie, nici urmă de arbitrar. Convingerea se impune pentru că nu are în ea nimic filosofic, ci aparține ordinii vitale.

Dacă de altfel se va scinda și va evolua în două direcții diferite, anume spre credința în spiritele deja individualizate și spre ideea unei esențe impersonale, ruptura nu se datorează unor rațiuni de ordin teoretic: căci acestea cheamă controversa, admit îndoiala, suscită doctrine ce pot influența conduite, dar nu se amestecă în toate incidentele existenței și nu pot în nici

un fel deveni ordonatoare ale întregii vieți. Adevărul este că, odată instalată în voință, convingerea va fi împinsă de viață în acele direcții pe care ea le va afla deschise ori care se pot deschide efortului ei, în punctele cu o rezistență mai slabă. Intenția pe care convingerea o simte prezentă va fi utilizată de ea prin toate mijloacele, fie considerînd-o în ceea ce cuprinde ea mai eficient din punct de vedere fizic, exagerîndu-i chiar aspectul material și încercînd s-o stăpînescă prin forță; fie abordînd-o sub aspect moral, împingînd-o, din contra, în sensul personalității, încercînd s-o cîștige prin rugăciune. O concepție asemenea celei despre „mana”, precum și sărăcirca ori materializarea credinței originare, decurg deci din exigențele unei magii eficiente. Iar nevoia de a obține favoruri a determinat apariția într-o direcție inversă, dar din aceeași credință originară, a spiritelor și a zeilor. Nici impersonalul nu a evoluat înspre personal, nici personalitățile pure n-au fost cele inițial puse în lume. Ci, din ceva intermediar, făcut pentru a susține voința mai curînd decît pentru a lumina inteligența, s-au născut, prin disociere, orientate către adînc și, respectiv, către înalt, forțele pe care se sprijină magia și zeii spre care se înalță rugile.

Am explicat deja primul punct. Vom mai avea multe de analizat dacă vom voi să ne extindem și asupra celui de-al doilea. Ascensiunea gradată a religiei înspre zeii a căror personalitate este din ce în ce mai bine marcată, care întretin între ei raporturi din ce în ce mai bine definite, ori care tind să se cuprindă într-o divinitate unică, corespunde primului dintre cele două mari progrese ale umanității în sensul civilizației. Ascensiunea s-a continuat pînă în ziua în care spiritul religios s-a întors dinspre în afară, înspre înlăuntru, dinspre static înspre dinamic, o conversiune analogă celei săvîrșite de inteligența pură, cînd va trece de la mărimile finite la calculul diferențial. Această ultimă schimbare a fost neîndoiește decisivă; au devenit posibile transformările indivizilor, de felul acelor care au dat speciile succesive în lumea organizată. Progresul s-a

putut constitui pentru totdeauna drept creare de calități noi, nu doar simplă creștere pe orizontală; căci, în loc de a profita doar de viață, pe loc, chiar în punctele în care ne-am oprit, acum vom continua mișcarea vitală. Despre această religie interioară vom vorbi în capitolul următor. Vom vedea că ea susține omul tocmai prin mișcarea pe care tot ea i-a imprimat-o, înlocuind-o în elanul creator; iar omul nu-și va mai afla sprijin în reprezentările imaginative care susțineau activitățile în starea de imobilitate. Dar vom vedea că și dinamismul religios are nevoie de religia statică pentru a se exprima, pentru a se răspîndi. Înțelegem de ce aceasta deține primul loc în cadrul istoriei religiilor. Încă o dată, nu sîntem nevoiți s-o urmărim în imensa varietate a manifestărilor ei. Va fi suficient să-i indicăm principalele manifestări și să aflăm mecanismul ascuns al înlănțuirii lor.

Vom lua ca punct de pornire ideea că există intenții inerente lucrurilor: și imediat ajungem la a ne reprezenta spiritele. Acestea sînt entitățile vagi care populează, de exemplu, izvoarele, fluviile, fîntînile. Fiecare spirit este legat de locul în care se manifestă. Prin aceasta se deosebește deja de divinitatea propriu-zisă care va ști să se distribuie, fără să se împartă, între locuri diferite și să stăpînescă tot ce aparține unui singur gen. Divinitatea va purta un nume; își va avea propriul chip, o personalitate bine marcată, în vreme ce miile de spirite ale pădurilor ori ale izvoarelor sînt exemplare ale aceluiași model, putînd cel mult să rostească alături de Horațiu: *Nos numerus sumus*. Mai tîrziu, cînd religia se va fi înălțat înspre aceste impunătoare personaje care sînt zeii, ea va putea concepe spiritele după imaginea lor. Ele vor fi deci zeii inferiori și vor apare ca și cum ar fi fost dintotdeauna astfel. Dar nu au ajuns zei inferiori decît printr-un efort retroactiv. A trebuit să treacă un anumit timp, la greci de exemplu, pentru ca spiritul izvorului să devină o grațioasă nimfă, iar cel al pădurii, o driadă. În chip primitiv, spiritul izvorului n-a putut fi altul decît izvorul însuși,

în măsura în care era binefăcător pentru om. Mai precis, era chiar acțiunea binefăcătoare, în ceea ce are permanent în ea. Ne-am înșela dacă am crede că aflăm aici o idee abstractă, adică abstrasă din lucruri printr-un efort intelectual, anume reprezentarea actului și a continuității lui. Căci nu este decît un dat imediat al simțurilor. Filosofia și limbajul nostru propun mai întîi substanța, o înconjoară de atribute, și extrag apoi din ea actele, asemenea emanațiilor. Dar niciodată nu vom fi repetat îndeajuns: se întîmplă ca acțiunea să fie dată mai întîi și să-și fie suficientă sieși, mai ales în acele cazuri cînd ea interesează în mod particular omul. Astfel este actul de a da apă de băut: îl putem localiza într-un lucru, mai apoi într-o persoană; însă își are propria-i existență, independentă. Și cum el se continuă indefinit, însăși persistența lui îl va erija în spirit animator al izvorului sau al pădurii, în timp ce izvorul, izolat de funcția lui, va trece cu atît mai mult înspre starea de simplu lucru. Este adevărat că sufletele morților vin firesc în întîmpinarea spiritelor: detașate de corp, ele n-au renunțat întru totul la personalitatea lor. Amestecîndu-se cu spiritele, ele le influențează în mod necesar și le pregătesc, prin nuanța cu care le impregnează, să devină persoane. Astfel, pe căi diferite însă convergente, spiritele se vor rîndui pe calca ce duce către personalitatea completă. Dar în forma lor elementară inițială, ele răspundeau unei nevoi atît de naturale încît nu trebuie să ne surprindă dacă credința în spirite se regăsește în adîncul tuturor religiilor vechi. Aminteam rolul pe care l-a avut la greci: după ce a servit drept religie primitivă, atîta cît putem judeca după mărturiile rămase de la civilizația miceniană, credința în spirite s-a păstrat ca religie populară. Aceasta a fost și esența religiei romane, chiar și după ce s-a făcut un important loc marilor divinități, de altminteri aduse din Grecia. *Lar familiaris*, considerat spirit al casei, și-a păstrat întotdeauna aceeași importanță. La romani, ca și la greci, zeița numită Hestia sau Vesta trebuie să fi fost mai întîi flacăra sobei considerată prin prisma funcției

ei: adică sub aspectul intenției ei binefăcătoare. Dar să părăsim antichitatea clasică, să ne îndreptăm spre India, China ori Japonia; peste tot vom regăsi credința în spirite. Ne putem asigura că și astăzi ea constituie esențialul religiei chinezilor, împreună cu cultul strămoșilor, de altfel foarte apropiat ei. Și pentru că este universală, nu ne-a fost greu să ne convingem că este originară. Să constatăm cel puțin că nu este departe de origine, și că spiritul uman trece în mod natural prin treapta aceasta a credinței în spirite, înainte de a ajunge la adorarea zeilor.

De altfel el s-ar putea opri și la o etapă intermediară. Dorim să vorbim în continuare despre cultul animalelor, atât de răspândit la omenirea de odinioară, considerat de unii mai firesc chiar decât adorarea zeilor cu chip omenesc. Îl vedem păstrându-se viu și tenace chiar și acolo unde omul își reprezintă deja zeii după chipul și asemănarea lui. Astfel, în Egiptul antic s-a păstrat pînă la sfîrșituri; uneori, zeul ivit dintr-o formă animală refuză să o părăsească de tot, iar trupului lui de om i se va adăuga un cap de animal. Astăzi sîntem surprinși de asemenea fapte, mai ales că, în ochii noștri, omul a căpătat o demnitate eminentă. Îl caracterizăm prin inteligență, știm că nu există superioritate pe care să nu ne-o poată acorda inteligența, nici inferioritate pe care ea să nu știe să o compenseze. Nu la fel se întîmpla în vremurile cînd inteligența nu adusesese încă dovada puterilor ei. Invențiile îi erau prea rare pentru a fi apărut puterea ei nedefinită de a inventa. Armele și uneltele pe care ea le procura omului suportau greu comparația cu cele deținute de animal de la natură. Reflecția însăși, care este secretul puterii inteligenței, avea efectul unei slăbiciuni, căci ea este sursa nehotărîrii, în timp ce reacția animalului, cea propriu-zis instinctivă, este imediată și sigură. Toate, pînă și incapacitatea de a vorbi, au cîntărit greu în favoarea animalului, aureolîndu-l cu mister. Tăcerea lui putea trece și drept dispreț, ca și cum ar fi avut și altceva mai bun de făcut decât să intre în vorbă cu omul. Toate acestea explică de ce omenirii nu i-a

repugnat cultul animalelor. Dar de ce a apărut cultul? Să remarcăm că animalul este adorat în virtutea unei proprietăți caracteristice. În Egiptul antic, taurul reprezenta puterea de luptă; leoaica – era nimicirea; vulturul, atît de grijuliu cu puul lui, – maternitatea. Or, nu vom înțelege în nici un fel cum a devenit animalul obiectul unui cult după ce omul începuse deja să creadă în spirite. Dar dacă nu ființelor, dacă nu acțiunilor binefăcătoare sau răufăcătoare privite ca permanente, s-a adresat omul mai întîi, este firesc ca, după ce va fi dobîndit o serie de acțiuni, să dorească să-și aproprieze calitățile lor. Iar calitățile acestea se prezentau în stare pură la animal, a cărui activitate este simplă, dintr-o bucată, aparent orientată într-o singură direcție. Adorarea animalului n-a fost deci religia primitivului; dar, de aici pornind, exista posibilitatea de a alege între cultul spiritelor și cel al animalelor.

În timp ce natura animalului părea a se fi concentrat într-o calitate unică, s-ar spune că individualitatea lui s-a dizolvat într-un gen. A recunoaște un om înseamnă a-l distinge de ceilalți oameni; dar a recunoaște un animal înseamnă, de obicei, a identifica specia căruia îi aparține. Acestea ne sînt interesele, într-un caz și în celălalt. Rezultă că percepția noastră sesizează în primul caz trăsăturile individuale, pierzîndu-le în cel de-al doilea. Oricît ar fi de concret și de individual un animal, el apare în mod esențial ca o calitate, ca un gen. Dintre aceste două aparențe, prima explică în mare parte cultul animalelor. Cea de-a doua ne va ajuta să înțelegem mai bine, credem noi, această faptă singulară care este totemismul. Nu vom studia totemismul în această lucrare; și totuși, nu putem să nu spunem măcar cîteva cuvinte, căci dacă totemismul nu ține de zoolatric, el presupune cel puțin considerarea de către om, cu o deferență nu fără nici o asemănare cu religia, a unei specii animale, uneori vegetale, iar alteori a unui simplu obiect neînsuflețit. Să ne gîndim la situația cea mai frecventă: este vorba de un animal, șobolanul sau cangurul, de exemplu, care servește drept „to-

tem”, adică patron al unui clan întreg. Uimitor este că membrii clanului se declară una cu el: ci *sînt* șobolani, ci *sînt* canguri. E drept, rămîne de știut în ce sens se consideră a fi astfel. A trage imediat concluzia existenței unei logici speciale, proprie „primitivului”, eliberată din lanțul principiului contradicției, ar însemna să fim puțin cam prea expeditivi. Verbul nostru *a fi* are semnificații grecești de definit chiar și pentru noi, oricît de civilizați am fi, cum să reconstituim sensul pe care primitivul îl atribuie într-un astfel de context unui cuvînt analog, chiar dacă el ne furnizează cîteva explicații? Explicațiile acestea n-ar fi precise decît dacă primitivul ar fi fost filosof, și atunci ar fi trebuit să cunoaștem toate subtilitățile limbajului lui pentru a le putea înțelege. Să ne imaginăm judecata pe care, la rîndul său, primitivul ar putea să și-o formuleze asupra-ne, asupra facultăților noastre de observație și de raționare, asupra bunului nostru simț, dacă ar fi știut că cel mai mare dintre moralisții noștri a spus: „omul *este* o trestie gînditoare!” Conversează primitivul cu totemul lui? Îl tratcăzăca pe un om? Ne întoarcem întotdeauna în următorul punct: pentru a ști ce se întîmplă în spiritul unui primitiv, și chiar al unui civilizat, nu trebuie să considerăm atît ceea ce spune cît ceea ce face. Și acum, dacă primitivul nu se identifică cu totemul lui, înseamnă că-l consideră drept emblema? Ar însemna să mergem deja prea departe, în sens opus: chiar dacă totemismul nu stă la baza organizării politice a non-civilizatului, așa cum scria Durkheim, ocupă totuși un loc prea mare în existența lor pentru a vedea în el o simplă modalitate de a desemna clanul. Adevărul trebuie să se afle undeva între cele două soluții extreme. Fie deci, cu titlu de ipoteză, interpretarea spre care vom fi conduși de către principiile noastre. Că un clan este numit după cutare ori cutare animal, nu ne folosește la nimic ; însă că două clanuri aparținînd aceluiași trib trebuie în mod necesar să fie două animale diferite, este deja mult mai instructiv. Să presupunem că am dori să evidențiem faptul că ambele clanuri constituie două specii,

în sensul biologic al cuvîntului: dar cum ne vom descurca, întrucît limba jul nu era încă impregnat cu nuanțe filosofice și științifice? Trăsăturile individuale ale unui animal nu atrăgeau atenția căci, spunem noi, animalul era perceput cu greu. Pentru a exprima faptul că două clanuri alcătuiesc două specii diferite vom da atunci unui clan numele unui animal, iar celui alt clan numele celui alt animal. Fiecare dintre aceste nume, considerate separat, nu erau decît o denumire; împreună, echivalează cu o afirmație. Ei spun într-adevăr că cele două clanuri sînt *de sînge diferit*. Dar de ce spun acest lucru? Dacă totemismul se regăsește, așa cum s-a spus, în diverse regiuni ale globului, în societăți ce n-au putut comunica între ele, înseamnă că trebuie să fi răspuns unei necesități comune acestor societăți, unei exigențe vitale. Întîmplător, știm că acele clanuri în care se împarte un trib sînt de obicei exogame; cu alte cuvinte, căsătoriile se încheie între membrii unor clanuri diferite, nu și între indivizi aparținînd aceluiași clan. Multă vreme s-a crezut că aceasta a fost o lege generală, că totemismul ar fi presupus întotdeauna exogamia. Să presupunem că așa a și fost la începuturi, dar că ulterior exogamia a fost abandonată în multe situații. Se observă ușor interesul naturii de a împiedica membrii unui trib să se căsătorească cu regularitate între ei, ca nu cumva uniunile în această societate închisă să sfîrșească prin a fi contractate întrerude apropiate: căci astfel rasa ar degenera repede. Un instinct acoperit de obișnuințe variate, îndată ce și-a pierdut utilitatea, va duce tribul înspre scindarea în clanuri în interiorul cărora căsătoria va fi interzisă. Instinctul acesta își va atinge scopurile, acționînd astfel încît membrii clanului să a jungă să se simtă înrudiți și să se considere, din contra, extrem de străini față de membrii altor clanuri. Căci *modus operandi* al respectivului instinct, pe care-l putem observa de altfel și la noi, constă în diminuarea atracției sexuale între bărbații și femeile ce locuiesc împreună sau care se știu înrudiți între ei¹². Și atunci cum se vor încredința pe ei înșiși membrii a două clanuri

diferite, cum vor exprima ei faptul că nu sînt de același sînge? Se vor obișnui să spună că nu aparțin aceleiași specii. Deci cînd declarau că reprezintă două specii animale diferite, nu puneau accent pe respectivul animal, ci pe dualitatea lor. Cel puțin așa trebuie să se fi petrecut la începuturi¹³. De altfel, recunoaștem că ne mișcăm în zona ambiguă a probabilului, asta pentru a nu spune a posibilului. Am voit doar să încercăm să aplicăm unei probleme extrem de controversate o metodă ce ni s-a părut a fi îndeobște cea mai sigură. Pornind de la o necesitate biologică, în ființa vie căutăm necesitatea corespunzătoare. Dacă necesitatea nu creează un instinct real și activ, suscită totuși, prin intermediul a ceea ce am putea numi instinct virtual sau latent, o reprezentare imaginativă care va determina conduita în felul în care ar fi determinat-o instinctul. O astfel de reprezentare va sta la baza totemismului.

Să închidem, dar, această paranteză, deschisă pentru a spune cîte ceva despre un obiect ce ar fi meritat, poate, mai mult. Să ne întoarcem însă acolo unde rămăseserăm, la spirite. Credem că, pentru a putea pătrunde la esența însăși a religiei și pentru a putea înțelege istoria omnirii, ar trebui să trecem cît de repede de la religia statică și exterioară la care ne-am referit pînă acum, la această religie dinamică, interioară, despre care vom trata în următorul capitol. Prima era sortită să îndepărteze pericolele pe care inteligența le-ar fi putut răspîndi în calea omului; era de natură infra-intelectuală. Să adăugăm că era naturală, întrucît specia umană marchează o anumită etapă în evoluția vitală: acolo s-a oprit, la un moment anume, mișcarea înspre înainte. Prin urmare, omul a fost considerat global, cu tot cu inteligență, precum și cu pericolele pe care inteligența le putea născoci, dar și împreună cu funcția fabulatorie ce trebuia să preîntîmpine posibilele obstacole. Magie și animism elementar au apărut în bloc, răspunzînd exact nevoilor individului și ale societății, amîndouă fiind limitate în ambiția lor, așa cum a dispus natura. Ulterior, grație unui efort ce ar fi putut să

nu se producă, omul s-a smuls din rotirea lui dezordonată pe loc; și s-a inserat din nou în curentul evolutiv, prelungindu-l. Aceasta a fost religia dinamică, unită, desigur, unci intelectualității superioare, dar distinctă de ea. Prima formă de religie era infra-intelectuală, și știm de jacular în sint motivațiile. Cea de-a doua, din motive pe care le vom dezvolta ulterior, a fost supra-intelectuală. Punându-l în imediată opoziție, le vom înțelege mult mai bine. Esențiale sînt, în fond, doar aceste două forme pure, aceste două religii extreme. Formele intermediare, dezvoltate în interiorul civilizațiilor antice, nu vor putea decît să inducă în eroare filosoful religiilor, dacă acesta va crede, pe urmele lor, că trecerea de la o extremitate la alta s-a făcut printr-o desăvîrșire treptată. Eroarea este însă firească și se explică prin aceea că religia statică și-a supraviețuit în parte sieși în chiar interiorul religiei dinamice. Dar formele intermediare au ocupat un atît de important loc în istoria cunoscută a omenirii, încît sîntem nevoiți să zăbovim mai mult asupra lor. În ceea ce ne privește, nu vedem nimic absolut nou în interiorul formelor intermediare, nimic comparabil religiei dinamice, nimic în afara variațiunilor pe aceleași două teme, a animismului elementar și, respectiv, magiei; de altfel, credința în spirite a rămas întotdeauna esența religiei populare. Dar din facultatea fabulatorie, care a elaborat această religie populară, va decurge, printr-o dezvoltare ulterioară, o întreagă mitologie în jurul căreia s-a creat o literatură, o artă, instituții, pe scurt, întreg esențialul civilizației antice. Să vorbim deci despre mitologie fără a pierde niciodată din vedere ceea ce a constituit inițial punctul de pornire, ceea ce întrezărim încă, în transparență, prin întreg ansamblul de mituri.

Poate că tranziția de la spirite la zei este insensibilă, dar diferența este totuși uimitoare. Zeul este o persoană. El are un caracter, își are propriile lui calități și defecte. Poartă un nume, întreține relații diferite cu ceilalți zei. Exerciță funcții importante și, mai ales, este singurul îndreptățit să exercite acele funcții.

Din contra, există mii de spirite diferite, răspândite pe întreaga suprafață a unui spațiu geografic, care îndeplinesc o aceeași muncă; și sînt numite cu un același nume iar numele acesta putea fi, în anumite situații, defectiv de singular: *manii* și *penații*, pentru a nu aminti decît un singur exemplu, sînt cuvinte latine de neaflat la singular. Dacă reprezentarea religioasă cu adevărat originară este aceea a unei „prezențe eficiente”, mai curînd a unui act decît a unei ființe sau a unui lucru, atunci credința în spirite se situează foarte aproape de origini. Zeii nu vor apare decît mai tîrziu, cînd substanțialitatea pură și simplă a spiritelor se va înălța, la cîteva dintre ele, pînă la pragul personalității. Acești zei se vor suprapune spiritelor, dar nu le vor înlocui. Cultul spiritelor se menține, așa cum spuneam, ca esență a religiei populare. Cei cîțiva luminați ai unei nații vor prefera mai curînd zeii, deci putem spune că drumul înspre politeism este un progres către civilizație.

Inutil să încercăm să aflăm ritmul sau legea mersului către politeism. Căci este capriciul însuși. Din mulțimea spiritelor vedem ivindu-se o divinitate locală, modestă la început, care va crește odată cu cetatea, și în cele din urmă va fi adoptată de întreaga națiune. Dar la fel de posibile sînt și alte tipuri de evoluție. De altfel, rareori evoluția ajunge în cele din urmă la o stare definitivă. Oricît de elevat ar fi zeul, divinitatea lui nu implică în nici un fel imuabilitatea. Ba chiar, din contra, cel mai mult s-au schimbat tocmai zeii principali ai religiilor antice, îmbogățindu-se cu atribute noi prin înglobarea diferitor alți zei, sporindu-și substanța. Astfel, la egipteni, zeul solar Ră, inițial obiectul adorației supreme, atrage spre sine alte divinități și le asimilează ori se sprijină pe ele, amestecîndu-și substanța cu cea a importantului zeu al Tebei, Amon, formîndu-se Amon-Ră. La fel, Marduk, zeul Babilonului, își însușește atributele lui Bel, marele zeu al Nippurului. Iar puternica zeiță Iștar topește în sine mai mulți zei asirieni. Dar nici o evoluție nu este mai bogată decît cea a lui Zeus, zeul stăpînitor al

grecilor. După ce începuse prin a fi adorat pe piscurile munților, drept cel care ține ploaia și norii și fulgerele, el adaugă funcției inițiale, meteorologice, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, atribuții sociale, care vor căpăta o complexitate crescîndă. Și Zeus sfîrșește prin a fi cel care domnește deasupra tuturor grupurilor umane, de la familie pînă la stat. Era necesar ca numelui său să-i fie adăugate cele mai variate epitete, marcîndu-se astfel toate direcțiile în care-și desfășura activitatea: era numit Xenios, cînd veghea la respectarea datoriilor ospitalității, Horkios – cînd asista jurămintele, Hikcsios – cînd îi proteja pe cei care-l implorau, Genethlios – cînd era invocat întru buna săvîrșire a unei căsătorii etc. În general, evoluția este lentă și naturală; dar ea poate fi și rapidă și se poate realiza artificial chiar în fața adoratorilor zeului. Divinitățile Olimpului datează din vremurile poemelor homerice, care nu le-au creat ca atare, ci le-au dat forma și atribuțiile pe care le cunoaștem, le-au coordonat, orînduindu-le în jurul lui Zeus, și procedînd de astă dată mai curînd prin simplificare decît prin complicare. Ele au fost acceptate de către greci, care cunoșteau totuși circumstanțele și data aproximativă a zămislirii lor. Dar nu era deloc necesar geniul poezilor, căci un simplu decret al prințului putea face și desface zei. Fără a intra în amănunte în ceea ce privește aceste intervenții, să amintim doar pe cea mai radicală dintre ele, cea a faraonului ce și-a luat numele de Ikhnaton: el a suprimat toți zeii Egiptului în favoarea unuia dintre ei, reușind să impună și să mențină pînă la moartea sa genul acesta de monoteism. De altfel, este cunoscut că faraonii erau ei înșiși asociați divinității. Din cele mai vechi timpuri ei s-au numit „fiii lui Râ”. Și tradiția egipteană ce consideră suveranul drept zeu se va continua și sub Ptolemei. Sfera ei de acțiune nu era doar Egiptul. O aflăm și în Siria, sub Seleucizi, în China și în Japonia, acolo unde, în timpul vieții, împăratul se bucură de onoruri divine iar după moarte este zeificat, și la Roma chiar, unde Senatul divinizează pe Iulius Cezar, pentru ca, în cele

din urmă, Augustus, Claudius, Vespasian, Titus, Nerva, în fine, toți împărații, să fie trecuți în rîndurile zeilor. Nu în toate părțile lumii adorarea suveranului este practică cu o egală seriozitate. De exemplu, este o mare diferență între divinitatea unui împărat roman și cea a unui faraon. Cea din urmă este îndeaproape înrudită cu divinitatea conducătorului societăților primitive: este, poate, legată de ideea unui fluid special sau a unei puteri magice obținute de suveran; cea dintîi însă, a fost conferită lui Cezar ca materializare a unei simple lingușeli și a fost folosită mai apoi de Augustus drept *instrumentum regni*. Cu toate acestea, semi-scepticismul amestecat cu adorarea împăraților, a rămas, la Roma, apanajul spiritelor cultivate; acesta nu s-a extins și asupra poporului, și nici într-un caz nu a atins locuitorii provinciilor. Fapt este că zeii antichității se puteau naște, muri, transforma după bunul plac al oamenilor și în funcție de diverse circumstanțe, credința păgînismului făcînd dovada unei nelimitate complezențe.

Tocmai întrucît capriciul oamenilor și hazardul circumstanțelor au avut un loc atît de important în geneza lor, zeii nu se pretează unor clasificări riguroase. Cel mult, putem desluși cîteva mari direcții ale fanteziei mitologice; dar trebuie să menționăm că nici una dintre aceste orientări nu a fost urmată cu regularitate. Cum omul își făcea zeii de cele mai multe ori pentru a-i folosi, este firesc ca acestora să le fie atribuite funcții, ideea de funcție fiind, de altfel, predominantă în cele mai multe dintre cazuri. Așa s-a întîmplat la Roma. Putem spune chiar că specializarea zeilor este caracteristica religiei romane. Pentru înșămîntat, exista Saturn, la înflorirea pomilor fructiferi se rugau zeiței Flora, Pomona veghea asupra coacerii roadelor. Ianus păzea poarta, iar Vesta – căminul. Decît să atribuie aceluiași zeu funcții multiple, înrudite între ele, religia romană a preferat să-și clădească zei deosebiți, deși li se dădea același nume, căruia i se adăugau calificative diferite. Astfel, aflăm o Venus Victrix, o Venus Felix, o Venus Genetrix. Jupiter însuși

era Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus maximus; și erau divinități independente pînă într-un anume punct. Ele jalonau calea între acel Jupiter care trimite ploaia sau vremea frumoasă, și celălalt Jupiter, care apără Statul în timp de pace și-n vreme de război. Aceeași tendință se regăsește, în grade diferite, peste tot în lume. De cînd omul cultivă pămîntul, există și zei care se interesează de recoltă, care răsîndesc căldura, care asigură succesiunea regulată a anotimpurilor. Funcțiile agricole trebuie să fi caracterizat cîțiva dintre cei mai vechi zei, măcar că vor fi fost pierdute din vedere în cazul în care evoluția zeului va fi făcut din el o personalitate complexă, avînd în spate o lungă istorie. Astfel, Osiris, cea mai complexă figură a panteonului egiptean, se pare c-ar fi fost la începuturi zeul vegetației. Tot aceasta a fost și funcția cuvenită de drept zeului Adonis al grecilor, în vremurile lui inițiale. O aceeași funcție avea și Nisaba, în Babilon, ea domnind asupra cerealelor înainte de a deveni mai apoi zeița științei. Printre divinitățile de prim rang ale Indiei figurau Indra și Agni. Lui Indra, omul datora ploaia și furtunile care ajută pămîntului, iar lui Agni – focul și apărarea vetrei familiei; și aici, diversitatea funcțiilor este însoțită de o diferențiere a caracterului, Indra distingîndu-se prin forță, Agni – prin înțelepciune. Funcția cea mai înaltă o deținea Varuna, cel care stăpînea ordinea universală. Regăsim și în religia Shinto, în Japonia, figura zeiței Pămîntului, a recoltelor, a zețelor ce veghează asupra munților, arborilor etc. Dar nici o divinitate de felul acesta nu are o personalitate mai pronunțată și mai complexă decît Demetra a grecilor, și ea zeiță a pămîntului și a recoltelor, dar și zeiță a morților, cărora le asigură un spațiu de locuit; tot ea este cea care veghează, sub numele de Thesmophoros, asupra vieții familiei și asupra vieții sociale. Aceasta este cea mai marcantă dintre tendințele fanteziei creatoare de zei.

Dar, atribuindu-le funcții, ea le atribuie totodată și o suveranitate ce capătă în chip firesc forma teritorială. Zeii sînt

obligați să-și împartă universul. După poezii vedici, diversele zone de influență ale zeilor sînt cerul, pămîntul și atmosfera intermediară. În cosmologia babiloniană, cerul este regatul lui Anu, iar pămîntul – cel al lui Bel; Ea locuiește în străfundul mărilor. Grecii împart lumea între Zeus, zeu al cerului, Poseidon, zeu al mărilor, și Hades, căruia îi aparține regatul infernului. Or, acestea sînt domenii delimitate de natura însăși. Dar la fel de bine delimitate sînt și astrele; ele sînt individualizate prin forma lor, precum și prin mișcările lor, ce par a depinde doar de ele însele; una dintre ele împarte viața jos, pe pămînt. Ceea ce nu înscamnă că și celelalte, deși nu au aceeași putere, n-ar avea o aceeași natură. Deci și ele au toate cele necesare pentru a fi considerate zei. În Asiria, credința în divinitatea astrelor a îmbrăcat cea mai sistematică formă a sa. Dar adorarea soarelui, precum și a cerului, se regăsește aproape peste tot: în religia Shinto a Japoniei, acolo unde zeita Soarelui s-a erijat în stăpînă alături, dar mai jos decît ea, de un zeu al lunii și un zeu al stelelor; în religia egipteană primitivă, pentru care luna și cerul tîredrept zei, alături de soarele care-i domină; în religia vedică, unde Mitra (identic iranianului Mithra, o divinitate solară) prezintă atribute ce convin unui zeu al soarelui ori al luminii; în vechea religie chineză, unde soarele este un zeu personal; în fine, la grecii înșiși, pentru care cel mai vechi zeu este Helios. În general, la popoarele indo-germanice, cerul a fost obiectul unui cult aparte. Sub numele de Dyaus, Zeus, Jupiter, Ziu, este zeu comun indienilor vedici, grecilor, romanilor și teutonilor, deși numai la greci și la romani a fost considerat stăpîn al zeilor, așa cum divinitatea celestă a mongolilor domnește asupra zeilor Chinei. În special aici se poate observa tendința celor mai vechi dintre zei, primitiv însărcinați cu îndatoriri în întregime materiale, de a se îmbogăți cu atribute morale pe măsură ce înaintează în vîrstă. În Babilonul de Sud, soarele care vede totul a devenit păzitor al dreptului și al justiției, primind numele de „judecător”. Mitra al indienilor

este campion al adevărului și al dreptății; de la el își primește cauza cea dreaptă, victoria. Și Osiris egipteanul, cel care s-a confundat cu zeul solar, după ce inițial a fost zcu al vegetației, a sfârșit prin a deveni marele judecător drept și milos care domnește asupra întinsului ținut al morților.

Toți zeii aceștia sînt alăturați lucrurilor. Dar mai există zei – adesea aceeași, dar considerați dintr-un alt punct de vedere –, care se definesc prin relațiile lor cu persoane ori grupuri sociale. Putem considera drept zeu geniul sau demonul propriu unui individ? *Genius* roman era *numen*, nu *deus*; nu avea nici nume, nici trup; aproape se confunda cu acea „prezență eficientă”, care am descoperit-o a fi drept ceea ce este primitiv și esențial într-o divinitate. *Lar familiaris*, cel care veghea asupra familiei, nu avea nici el personalitate. Dar cu cît grupul este mai important, cu atît arc mai mult dreptul la un zeu veritabil. De exemplu, în Egipt, fiecare dintre aşezările primitive îşi avea cîte un protector divin. Zeii se deosebeau unii de alții tocmai prin relațiile lor cu cutare ori cutare comunitate: spunînd „Cel din Edfu”, „Cel din Nekkeb”, erau deja numiți și suficient de deosebiți. Dar cel mai adesea este vorba despre divinități care preexistau grupului și pe care grupul respectiv le-a adoptat mai apoi. Astfel s-a întîmplat chiar și în Egipt cu Amon-Râ, zeul Tebei; la fel în Babilon, unde orașul Ur avea drept zeiță Luna, iar orașul Uruk – planeta Venus. Și în Grecia, unde Demetra se simțea acasă în Eleusis, Atena – pe Acropole, iar Artemis – în Arcadia. Și nu de puține ori interesele protectorilor și ale protejaților erau legate, zeii cetății beneficiind și ei de dezvoltarea acesteia. Războiul devenea o luptă între divinități rivale. Ele se puteau reconcilia, iar zeii poporului subjugat intrau atunci în panteonul învingătorului. Dar adevărul este că imperiul sau cetatea, pe o parte, și zeii tutelari, pe cealaltă parte, formau o simbioză ambiguă, al cărui caracter trebuie să fi variat indefinit.

Oricum, doar pentru comoditatea noastră definim și clasificăm astfel zeii din basme. Nici nașterea, nici transformarea lor n-a stat sub semnul vreunei legi: omenirea a dat mînă liberă instinctului de fabulație. Sigur că, lăsat în voia lui, instinctul nu a junge prea departe; dar progresează vag cînd sîntem obișnuiți să-l exercităm. În această privință, există o mare diferență între mitologiile diverselor popoare. Un exemplu al acestei opoziții ni-l oferă antichitatea clasică: mitologia romană este săracă, cea a Greciei – supraabundentă. Zeii vechii Rome coincid cu funcția cu care sînt investiți, fiind astfel oarecum imobilizați. Abia dacă au un trup, vreau să spun o figură imaginabilă. De fapt, abia dacă sînt zei. Din contra, fiecare zeu al Greciei are fizionomia, caracterul și istoria sa. El vine, pleacă, acționează și în afara exercițiului funcției lui. Se povestesc multe despre aventurile zeilor, sînt descrise intervențiile lor în problemele oamenilor. Zeii Greciei se pretează la toate fanteziile artistului și poetului. Cu siguranță că ar fi fost personaje de roman dacă n-ar fi fost înzestrați cu o putere superioară celei omenești, și cu privilegiul de a rupe, în anumite cazuri, regularitatea legilor naturii. Pe scurt, în primul caz funcția fabulatorie a spiritului s-a oprit; în al doilea caz, ea și-a urmat cursul. Dar rămîne întotdeauna o aceeași funcție. La nevoie, și va relua munca întreruptă. Acesta a fost efectul pătrunderii literaturii și, în general, a ideilor de sorginte grecească în Roma. Este știut că romanii și-au identificat o parte din zeii lor cu cei ai Eladei, conferindu-le astfel o personalitate mai pronunțată și purtîndu-i dinspre repaos către mișcare.

Spuneam că, făcînd din această funcție fabulatorie o varietate a imaginarului, ar însemna s-o definim greșit. Căci cuvîntul imaginar are mai curînd un sens negativ. Se numesc imaginative reprezentările concrete ce nu sînt nici percepții, nici amintiri. Cum reprezentările acestea nu schițează nici un obiect prezent, nici un lucru al trecutului, ele sînt laolaltă considerate în același mod de către simțul comun și desemnate

în limbajul curent printr-un singur cuvînt. Dar acesta nu este un motiv pentru care psihologul să le grupeze în aceeași categorie sau să le atribuie o aceeași funcție. Să lăsăm deci la o parte imaginația, care nu este decît un cuvînt, și să urmărim una dintre facultățile bine definite ale spiritului, cea de a crea personaje a căror istorie ne-o povestim noi, nouă înșine. La romancieri și dramaturgi, funcția aceasta capătă o intensitate aparte a vieții. Și printre ei mai aflăm unii cu adevărat obsedați de eroii lor, mai curînd aceștia fiind cei conduși de eroii născocîți de ei, nu invers. Ba chiar se tem să scape de aceste personaje în clipa în care și-au terminat piesa sau romanul. Și nu sînt, în mod necesar, doar dintre aceia a căror operă are cea mai înaltă valoare; dar, mai curînd decît alții, ei ne permit să înțelegem limpede existența, măcar la cîțiva dintre noi, a unei facultăți speciale de halucinație voluntară. De fapt, o aflăm, în grade diferite, la toți oamenii; este cu precădere vie la vîrsta copilăriei. Unii copii întrețin o legătură permanentă cu un personaj imaginar al cărui nume vi-l vor spune, povestindu-vă totodată și impresiile acelui personaj asupra ficcării dintre incidentele zilei. Dar o aceeași facultate este în joc și la indivizi care, fără a crea ei înșiși ființe fictive, sînt atrași și interesați de ficțiuni, ca și cum ar avea în fața realității. Căci ce poate fi mai uimitor decît să vezi spectatorii plîngînd la teatru? Nu se va răspunde că piesa este jucată de către actori, că pe scenă evoluează oameni în carne și oase. Fie, dar se întîmplă uneori să fim aproape tot atît de „tulburați” și de romanul pe care-l citim și să simpatizăm tot atît de mult cu personajele a căror istorie ne este doar povestită. Cum de n-au fost frapați psihologii de misterul acestei facultăți? Se va spune că toate facultățile noastre sînt misterioase, în sensul că mecanismul interior al fiecăreia dintre ele ne este necunoscut. Neîndoielnic, dar dacă nu se pune aici problema unei reconstituiri mecanice, ne considerăm îndreptățiți să cerem o explicație psihologică. Iar în psihologie, explicația este ceea ce este și în biologie: am dat seamă de existența

unei funcții atunci când am arătat cum și de ce este necesară vieții. Or, nu este absolut necesar să existe nici romancierii, nici dramaturgii: facultatea de fabulare nu răspunde, în general, unei exigențe vitale. Dar să presupunem că într-un punct particular, folosită asupra unui obiect anume, funcția aceasta ar fi indispensabilă existenței indivizilor, precum și celei a societăților. Fără nici o dificultate, vom putea concepe că, destinată fiind acestei munci, pentru care este cu adevărat necesară, funcția de fabulare va fi utilizată și ulterior, de vreme ce tot a rămas prezentă, pentru facerea și desfaceră unor simple jocuri. Procedînd astfel, trecem cu ușurință de la romanul de astăzi la poveștile mai vechi sau mai puțin vechi, la legende, la folclor, și, de la folclor, la mitologie, care nu reprezintă deloc același lucru, dar care s-a constituit în același mod. La rîndul ei, mitologia nu face decît să dezvolte în istorie personalitatea zeilor, iar această ultimă creație nu este, nici ea, decît extensiunea alteia, mai simple, cca a „puterilor pe jumătate personale” sau a „prezențelor eficiente” care se află, după părerea noastră, la originea religiei. Atingem, în acest loc, ceea ce am arătat a fi o exigență fundamentală a vieții: exigența aceasta a dus la apariția în lume a facultății de fabulare. În acest fel, funcția fabulatorie se poate deduce din condițiile de existență ale speciei umane. Fără a reveni asupra celor îndelung expuse de noi, vom aminti doar că în domeniul vital, ceea ce analizei îi apare drept o complicație infinită, se dă intuiției ca act simplu. Actul putea să nu se realizeze ca atare; dacă însă se îndeplinește, înseamnă că a traversat dintr-o dată toate obstacolele. Obstacolele acestea, apărute unul din celălalt, constituie o nedefinită multiplicitate; analizei noastre i se prezintă tocmai succesivă eliminare a tuturor acestor obstacole. A voi să explici fiecare dintre aceste eliminări prin precedentă înseamnă a porni pe o cale greșită; căci toate se explică printr-o unică operație, care este actul însuși, în simplitatea lui. Astfel, mișcarea nedivizată a săgeții triumfă dintr-o dată, și o singură dată, asupra miilor

și miilor de obstacole pe care percepția noastră, ajutată de raționamentele lui Zenon, crede că le află în imobilitatea punctelor succesive ale liniei parcurse. La fel, actul nedivizat al vederii, doar prin simplul fapt că reușește, înlătură dintr-o dată mii și mii de obstacole. Obstacolele dărîmate sînt cele care apar dinaintea percepției și a științei noastre, localizate în multiplicitatea celulelor constitutive ale ochiului, în complexitatea aparatului vizual, în fine, în mecanismele elementare ale operației. În același fel, presupuneți, de exemplu, specia umană, adică saltul brusc prin care viața ce evolua a atins pragul omului individual și social : prin una și aceeași mișcare, vă veți dărui inteligența lucrătoare și, în consecință, un efort care va persevera, în virtutea elanului său, dincolo de simpla lucrare pentru care fusese inițial făcut, creînd astfel un pericol. Specia umană există pentru că același act prin care este pus în lume omul, cu inteligența lui lucrătoare, cu efortul continuu al inteligenței, cu pericolul creat prin continuitatea efortului acesteia, suscită și funcția fabulatorie. Aceasta nu a fost decît voită de natură; și totuși, ea se explică în mod natural. Dacă o vom alătura tuturor celorlalte funcții psihologice, vom vedea că ansamblul exprimă, sub forma multiplicității, actul invizibil prin care viața a sărit de la treapta la care se oprișe, pînă la om.

Dar să urmărim mai îndeaproape de ce această facultate fabulatorie își impune invențiile cu o forță excepțională atunci cînd se exercită în sfera religiosului. Fără îndoială, acolo se simte cel mai acasă: căci este făcută pentru a crea zei și spirite. Dar cum ea își continuă și aiurea munca de fabularc, e cazul să ne întrebăm de ce anume ca nu mai obînc aceeași încredere deși operează în același mod. Și vom afla două motive ale acestei situații.

Primul, ne spune că în materie de religie adeziunea fiecăruia se întărește prin adeziunea tuturor. Deja, la teatru, docilitatea spectatorului la sugestiile dramaturgului este în chip special sporită de atenția și interesul de care dă dovadă societatea pre-

zentă. Dar este vorba despre o societate exact de dimensiunile sălii, care durează exact atît cît și piesa: ce se va întîmpla însă cînd credința individuală este susținută, confirmată de un întreg popor, și cînd ea își ia punctul de sprijin din trecut, ca și din prezent? Ce se va întîmpla dacă zeul este cîntat de poeți, așezat în templu, figurat de arte? Cîtă vreme știința experimentală nu s-a constituit încă bine, n-a existat o garanție mai sigură a adevărului decît consimțămîntul universal. Cel mai adesea, adevărul va fi acest consimțămînt însuși. În treacăt fie spus, aici stă una din rațiunile de a fi ale intoleranței. Cel care nu acceptă credința comună, o împiedică, cîtă vreme o neagă, să fie cu desăvîrșire adevărată. Adevărul nu-și va recupera integritatea decît dacă oponentul se retrage sau dispare.

Nu dorim să spunem că credința religioasă n-ar fi putut fi, chiar și în spațiile politeismului, o credință individuală. Fiecare roman avea un *genius* legat de persoana lui; dar nu credea cu atîta tărie în geniul lui decît pentru că fiecare dintre ceilalți romani aveau și ei geniul lor și pentru că credința sa, personală din acest punct de vedere, îi era garantată printr-o credință universală. Nu dorim nici să spunem că religia ar fi avut dintotdeauna o esență socială mai curînd decît o esență individuală; am observat că funcția fabulatorie, înăscută individului, a avut drept prim obiect comoditatea cetății; dar știm că ea este egal destinată și susținerii individului însuși, și că, de altfel, acesta este și interesul societății. De fapt, individ și societate se implică reciproc: indivizii constituie, prin ansamblul lor, societatea; societatea determină o întregă parte a aspectului indivizilor, prin prefigurarea ei în fiecare. Individ și societate se condiționează deci circular. Cercul, voit de către natură, a fost rupt de om în ziua în care a reușit să-și regăsească locul în fluxul elanului creator, propulsînd înainte natura umană, în loc să o lase să se învîrtă pe loc. Din clipa aceea datează o religie esențial individuală, devenită prin aceasta, e drept, și mai profund socială. Dar vom reveni asupra acestui punct. Să

spunem numai că garanția adusă de societate credinței individuale, în materie de religie, va fi deja suficientă pentru a așeza pe un loc de prim rang invențiile funcției fabulatorii.

Dar va trebui să ținem seama și de altceva. Am văzut anticii asistând impasibili la geneza unui zeu oarecare. Din acea clipă, vor crede în el, ca în toți ceilalți. Va fi inadmisibil, mai ales dacă ne gândim că pentru ei existența zeilor era de aceeași natură cu existența obiectelor pe care le vedeau, le pipăiau. Era o existență reală, dar avea o realitate care nu ar fi fost astfel dacă nu ar fi depins de voința omenească.

Zei civilizațiilor păgâne se deosebesc de entitățile mai vechi, elfi, gnomi, spirite, de care credința populară nu se va despărți niciodată. Acestea din urmă erau create aproape imediat de facultatea de a fabula, naturală omului; și erau adoptate așa cum au fost produse, adică în mod natural. Ele trasau conturul exact al necesităților din care se iviseră. Dar mitologia, care este o extindere a muncii primitive, depășește sub toate aspectele această necesitate; iar intervalul survenit între necesitate și mitologie este umplut de o materie în alegerea căreia capriciul omului are un cuvânt greu, iar adeziunea la capriciu este ușor de sesizat. O aceeași facultate intervine întotdeauna, și ea este cea care obține, pentru ansamblul invențiilor sale, o aceeași încredere. Dar fiecare invenție, separat considerată, este acceptată cu prejudecata că s-ar fi putut pune și alta în locul ei. Panteonul există independent de om, dar depinde de el dacă zeul capătă ori nu loc alături de ceilalți, omul fiind cel care îi conferă astfel existență. Ne mirăm astăzi de această stare sufletească. Dar o experimentăm totuși în noi, odată cu anumite vise în care putem introduce, la un moment dat, incidentul pe care îl dorim; iar el se realizează prin noi, într-un ansamblu care s-a instalat prin el însuși, fără noi. La fel, am putea spune că fiecare zeu determinat este contingent, în timp ce totalitatea zeilor, sau mai curînd zeul în genere, este necesară. Aprofundînd această problemă și ducînd logica mai departe

decît ar fi fost în stare străbunii noștri, vom afla că n-a existat niciodată pluralism definitiv decît în credința în spirite, și că politeismul propriu-zis, cu mitologia lui, implică un monoteism latent, în care divinitățile multiple nu existau decît în plan secund, ca reprezentative ale divinului.

Dar anticii ar fi considerat drept accesorii toate aceste considerații. N-ar fi fost importante decît dacă religia ar fi ținut de planul cunoașterii sau al contemplației. Atunci, o poveste mitologică ar fi putut fi analizată drept o poveste istorică, apărînd, atît într-un caz, cît și în celălalt, problema autenticității. Adevărul este că nu există comparație posibilă între ele deoarece nu aparțin aceluiași nivel. Istoria este cunoaștere, religia este mai ales acțiune: ea nu interesează cunoașterea, așa cum am repetat de nenumărate ori, decît în măsura în care o reprezentare intelectuală este necesară pentru a preîntîmpina pericolul unei anumite intelectualizări. A considera separat această reprezentare, a o critica în calitate de reprezentare, ar însemna să uităm că, împreună cu acțiunea concomitentă, ea alcătuiește un amalgam. O astfel de croare săvîrșim cînd ne întrebăm cum de au putut să accepte spiritele cu adevărat luminate trama de copilării și chiar de absurdități care alcătuiau, toate, religia lor. Gesturile înotătorului i-ar pare tot atît de ridicole și inepte celui care ar uita că există apă, că apa aceasta susține înotătorul, iar mișcările omului, rezistența lichidului, curentul fluviului trebuie considerate laolaltă, ca un întreg neîmpărțit.

Religia întărește și disciplinează. Sînt necesare, pentru aceasta, exerciții continuu repetate, asemenea celor al căror automatism sfîrșește prin a fixa în corpul soldatului certitudinea morală de care va avea nevoie în ziua pericolului; ceea ce înseamnă că nu există religie fără rituri și ceremonii. Reprezentarea religioasă servește mai ales drept ocazie pentru aceste acte religioase. Ele emană, desigur, credința, dar și reacționează imediat asupra ei, consolidînd-o. Dacă zeii există, trebuie să

existe și un cult închiat lor; iar din momentul în care există cult, înseamnă că există zei. Această solidaritate între zeu și omagiile aduse lui face din adevărul religios un lucru aparte, fără nici o măsură comună cu adevărul speculativ, și care depinde, pînă la un anumit punct, de om.

Riturile și ceremoniile vizează în mod precis tocmai întărirea solidarității acesteia. Am putea spune multe despre actele religioase. Ne vom mulțumi însă să spunem cîteva cuvinte despre două dintre cele mai importante: sacrificiul și rugăciunea.

În religia numită de noi dinamică, rugăciunea este indiferentă față de expresia ei verbală: căci în joc este o elevație a sufletului, care se poate dispensa de cuvînt. Pe de altă parte, la cel mai de jos nivel al ei, nici ea nu era tocmai fără de legătură cu incantația magică; ca viza atunci, chiar dacă nu să forțeze voința zeilor și mai ales a spiritelor, măcar să le capteze favoarea. La jumătatea drumului între aceste două extremități se situează, de obicei, rugăciunea, așa cum a fost ca înțelesă în politeism. Sigur că antichitatea a cunoscut minunate forme de rugăciune, care traduceau aspirația sufletului întru bunătate. Dar ele au fost excepții și, oarecum, anticipări ale unei credințe religioase mai curate. Este proprie politeismului impunerea unei formule stereotipe ca rugăciune, cu gîndul ascuns că nu doar semnificația frazei, a cuvintelor, cu ansamblul gesturilor concomitente, îi conferă eficiență. Se poate spune chiar că evoluînd, politeismul devine tot mai exigent față de această cerință: intervenția unui preot este din ce în ce mai necesară pentru a asigura înălțarea credinciosului. Cum să nu ne dăm seama că acest obicei de a prelungi ideea de zeu, o dată evocat, în cuvinte prescrise și în atitudini predeterminate, conferă imaginii zeului o obiectivitate superioară? Am demonstrat în alt loc că realitatea unei percepții, ceea ce o deosebește de amintire ori de imaginație este, înainte de toate, ansamblul mișcărilor născînde imprimare de ea corpului, și care o comple-

tează printr-o acțiune începută în mod automat. Mișcări de același gen se vor putea contura și pentru alt scop: actualitatea lor se va revărsa înapoi, înspre reprezentarea care le-a ocazionat, și o va converti practic în lucru.

Cît despre sacrificiu, neîndoielnic că inițial a fost ofrandă sortită să cumpere favoarea zeului ori să-i întoarcă minia de la om. Sacrificiul trebuie să fie cu atît mai bine primit cu cît a costat mai mult, cu cît victima arc o valoare mai mare. Astfel se explică, probabil, măcar în parte, obiceiul de a sacrifica victime omenesti, obicei pe care-l întîlnim la majoritatea religiilor antice, poate chiar la toate, dacă vom ști să urcăm îndeajuns de aproape de începuturi. Nu există nici o croare, nici o oroare spre care să nu ne poată conduce logica atunci cînd este aplicată materiilor irelevante în direcția inteligenței pure. Dar în sacrificiu există și altceva, altfel nu ne-am putea explica de ce ofranda trebuia în mod necesar să fie animală sau vegetală, aproape întotdeauna animală. Inițial, s-a stabilit că sacrificiul își are originea în masa pe care zeul și adoratorii lui erau obligați să o servească laolaltă. Apoi, mai ales singelui i s-a acordat o putere aparte. Principiu al vieții, el aducea fiecărui zeu puterea ce-l întărea să slujească mai bine oamenilor și, poate, îi și consolida existența (dar posibilitatea din urmă nu putea fi decît un gînd ascuns). Asemenea rugăciunii, era și el o legătură între om și divinitate.

Astfel, politeismul cu mitologia lui a avut drept dublu efect o din ce în ce mai înaltă elevație a puterilor invizibile ce înconjoară omul, și stabilirea unei relații din ce în ce mai apropiate între om și puterile înaltului. Coextensiv civilizațiilor antice, politeismul s-a dezvoltat, preluînd cu sine tot ceea ce se producea în interiorul lor, inspirînd arta și literatura dar primind de la ele mai multe decît le-a oferit el. Aceasta înseamnă că în antichitate sentimentul religios s-a alcătuit din numeroase elemente, diferite de la un popor la altul, dar toate adăugate în jurul unui nucleu primitiv. Acest nucleu central l-am

vizat noi, întrucît am dorit să desprindem din religiile antice tocmai ce conțineau ele specific religios. Unele dintre aceste religii, a Indiei sau a Persiei, de exemplu, s-au dublat de o filosofie. Dar religia și filosofia rămîn întotdeauna distincte. Adeseori, filosofia nu apare decît pentru a satisface cîteva spirite mai cultivate; dar în popor, religia subzistă, și anume în felul în care am descris-o noi. Chiar acolo unde amestecul are loc, elementele își conservă individualitatea: religia va căpăta veleități speculative, filosofia nu va fi indiferentă față de posibilitatea acțiunii; dar asta nu înseamnă că prima nu va rămîne esențial acțiune, iar cea de-a doua, mai presus de orice, gîndire. La antici, cînd religia s-a transformat cu adevărat în filosofie, ea a îndrumat mai curînd înspre ne-săvîrșirea acțiunii, renunțînd la cele ce-i erau proprii din ziua în care a fost pusă în lume. Dar mai era ea, astfel schimbată, cu adevărat religie? Putem atribui cuvintelor orice sens dorim, cu condiția să începem prin a-l defini. Dar ne-am înșela dacă am proceda astfel atunci cînd ne aflăm întîmplător dinaintea unui cuvînt care desemnează o decupare naturală a lucrurilor; în situația aceasta va trebui cel mult să excludem din extensiunea termenului cutare ori cutare obiect, accidental cuprins în el. La fel se întîmplă și cu religia. Am arătat că de obicei acest nume este dat unor reprezentări orientate înspre acțiune și suscitade prin natură, în sensul unui interes determinat. În mod excepțional, și pentru motive ușor de înțeles, am putut extinde aplicarea cuvîntului și la reprezentări care au un alt obiect; dar religia va trebui definită în conformitate cu ceea ce noi am numit intenția naturii.

Am explicat nu în puține locuri ce înseamnă în acest context intenție. Și în prezentul capitol am insistat asupra funcției pe care natura a atribuit-o religiei. Magia, cultul spiritelor sau al animalelor, adorarea zeilor, mitologia, superstițiile de toate soiurile, ne vor părea extrem de complexe dacă le vom considera separat. Dar ansamblul lor este foarte simplu.

Omul este singurul animal a cărui acțiune poate fi nesigură, care ezită și tatonează, care construiește proiecte sperînd în reușită sau temîndu-se de eșec. Este singurul care știe că trebuie să moară. Restul naturii își urmează cursul într-o desăvîrșită liniște. Plantele și animalele, oricît de supuse ar fi hazardului, nu odihnesc mai puțin în clipa trecătoare decît ne vom odihni noi în eternitate. Împrumutăm și noi cîte ceva din această încredere inalterabilă după o plimbare în natură, după care ne simțim mai domoliți. Dar nu sînt suficiente cele spuse. Căci dintre toate ființele ce viețuiesc în societate omul este singurul care s-a putut abate de la norma socială, cedînd preocupărilor egoiste chiar în clipele în care este în joc binele comun; de altfel, în toate societățile, interesul individual este inevitabil coordonat sau subordonat interesului general. Această dublă imperfecțiune este ispășirea pentru darul inteligenței. Omul nu-și poate exercita facultatea de a gîndi fără a-și reprezenta un viitor nesigur, care-i trezește deodată și teamă și speranță. Nu poate reflecta la cele cerute de către natură în măsura în care natura a făcut din el o ființă sociabilă, fără să-și spună în ascuns că, de multe ori, ar fi avantajos pentru el să-i negligeze pe ceilalți, să se îngrijească doar de sine. În ambele situații se va petrece ruperea ordinii normale, naturale. Și totuși, natura este cea care a voit inteligența, care a pus-o la capătul uncii dintre cele două mari linii ale evoluției animale, punînd totodată, la capătul celeilalte linii, instinctul cel mai desăvîrșit. Este imposibil ca natura să nu-și fi luat o serie de precauții pentru ca ordinea, abia deranjată de inteligență, să tindă automat spre reîntrarea în matca ei firească. Dat fiind acest lucru, funcția fabulatorie, care aparține inteligenței fără a fi totuși inteligență pură, are tocmai acest obiectiv. Rolul ei este de a elabora religia de care ne-am ocupat pînă acum, cea numită de noi statică, și pe care ne-am fi crezut îndreptățiți să o numim naturală, dacă expresia n-ar fi căpătat un cu totul alt sens. Nu ne mai rămîne decît să definim această religie în termeni preciși.

Religia statică este o reacție defensivă a naturii împotriva a ceea ce ar putea fi depřimant pentru individ și ruinător pentru societate, în exercițiul inteligenței.

Vom încheia cu două remarci, cc încearcă să preîntîmpine două posibile neînțelegeri. Cînd spunem că una dintre funcțiile religiei, așa cum a fost ea voită de natură, este aceea de a menține viața socială, nu înțelegem prin aceasta că există o solidaritate între religia statică și morală. Istoria mărturisește contrariul. Păcatul a ofensat dintotdeauna divinitatea; dar trebuie ca și divinitatea să considere întotdeauna ofensa drept imoralitate sau chiar crimă: s-a întîmplat însă ca zeul să le recomande chiar el oamenilor. Desigur, se pare că omenirea și-a dorit ca zeii săi să fie în general buni; nu de puține ori, omul a așezat virtuțile sub invocarea zeilor. Poate chiar coincidența pe care o semnalăm între morală și religia originară, amîndouă rudimentare, a lăsat în sufletul omului urma unui vag ideal al unei morale precise și al unei religii organizate, care să se sprijine una pe cealaltă. Nu este mai puțin adevărat că morala s-a conturat separat, că religiile au evoluat separat, și că oamenii și-au primit întotdeauna zeii de la tradiție, fără a le cere să arate ostentativ vreun certificat de moralitate, nici să le garanteze ordinea morală. Fapt este că trebuie să facem distincția între obligațiile sociale cu caracter general, fără de care nu este posibilă viața comunității, și legătura socială particulară, concretă, care face ca membrii unei anumite comunități să dorească conservarea acesteia. Primele s-au desprins, puțin cîte puțin, din fondul confuz de obiceiuri pe care le-am arătat a fi aparținut originilor; și s-au desprins prin purificare și simplificare, abstracție și generalizare, adunîndu-se astfel într-o morală socială. Dar ceea ce ține laolaltă membrii unei societăți determinate, este tradiția, este nevoia, este voința de a apăra acest grup împotriva altor grupuri și de a-l înălța deasupra tuturor. Iar religia pe care noi am găsit de cuviință să o numim naturală vizează incontestabil tocmai păstrarea, întărirea acestei

legături. Ea este comună membrilor unui grup, îi asociază intim în rituri și ceremonii, dă specificitate grupului față de alte grupuri, garantează succesul muncilor comune și asigură împotriva pericolului comun. Ni se pare neîndoielnic faptul că religia, așa cum a fost ea când s-a desprins din mâinile naturii, a îndeplinit în același timp – pentru a folosi limbajul actual – cele două funcții, cea morală și cea națională. De fapt, acestea erau necesar amestecate în societățile rudimentare în care nu existau decât obiceiuri. Însă vom înțelege cu ușurință că societățile, pe măsură ce s-au dezvoltat, au antrenat religia în cea de-a doua direcție; iar pentru a înțelege, este suficient să urmărim cele expuse de noi pînă acum. Și ne vom convinge repede de faptele acestea, gîndindu-ne că societățile umane, aflate la extremitatea uneia dintre marile linii de evoluție biologică, se potrivesc totuși cu cele mai desăvîrșite dintre societățile animale, situate la extremitatea celeilalte mari linii, și că funcția fabulatorie, fără a fi un instinct, are, în societățile umane, un rol simetric cu cel al instinctului în societățile animale.

Cea de-a doua remarcă, la care, de altfel, am putea renunța căci am repetat-o de multe ori, privește sensul pe care-l dăm „intenției naturii”, expresie folosită de noi în analiza „religiei naturale”. De fapt, era vorba mai puțin despre religia însăși cît despre efectul obținut de ea. Este un elan de viață care traversează materia, luînd din ea cît și cum poate, cu riscul de a se scinda pe drum. La extremitățile celor două linii evolutive principale astfel trasate se află inteligența și instinctul. Tocmai pentru că inteligența este o reușită, ca și instinctul, de altfel, ea nu poate fi dată fără a fi însoțită de o tendință de a îndepărta ceea ce o va împiedica să-și realizeze pe deplin efectul. Această tendință formează împreună cu ea, precum și laolaltă cu tot ceea ce presupune inteligența, un bloc compact, care se divide însă din punctul de vedere al facultății noastre – în întregime relativă la inteligența însăși – de percepție și analiză. Să revenim încă o dată asupra celor spuse deja despre ochi și vedere.

Există actul de a vedea, care este simplu, și există o infinitate de elemente și acțiuni reciproce ale acestor elemente, unele asupra celorlalte, cu ajutorul cărora fiziologul și anatomistul reconstituie actul simplu. Elementele și acțiunile exprimă analitic și oarecum negativ, fiind rezistențele opuse rezistențelor, actul indivizibil, singurul pozitiv, pe care natura l-a obținut efectiv. La fel, neliniștile omului aruncat în lume, ispita individului de a se prefera pe sine comunității – toate, neliniști și ispite proprii unei ființe inteligente –, pot fi enumerate la nesfârșit. Nedefinite ca număr sînt și formele superstiției, sau mai curînd ale religiei statice, cele care rezistă acestor rezistențe. Dar complicația dispare de îndată ce repunem omul în ansamblul naturii, considerînd că inteligența este un obstacol în calca acestei seninătăți ce ne întîmpină peste tot în jurul nostru, dar că obstacolul trebuie depășit, iar echilibrul – restabilit. Privită sub acest aspect, care este cel al genezei nu al analizei, toată slăbiciunea și agitația inteligenței aplicată vieții și toată alinarea adusă de religii, devine un lucru simplu. Perturbare și fabulare se compensează și se anulează. Iar zeul care ar privi din înalt, întregul i-ar părea indivizibil, asemenea încrederii florilor care se deschid primăvara către lume.

Note

¹ *Année sociologique*, volumul II, paginile 29 și următoarele.

² Se înțelege de la sine că imuabilitatea nu este *absolută*, ci *esențială*. Ea există în principiu, dar admite în fapt variații asupra temei odată puse.

³ Vezi *L'Évolution créatrice*, în special primele două capitole.

⁴ Se înțelege de la sine că imaginea nu este halucinatorie decît în forma pe care o capătă în ochii primitivului. În ceea ce privește problema generală a supra-viețuirii, am discutat pe larg în lucrările noastre anterioare; vom reveni asupra acestui punct și în lucrarea de față. Vezi capitolul III și IV.

⁵ *La mentalité primitive*, Paris, 1922, p. 17-18.

⁶ *Ibid.*, p. 24

⁷ Vezi mai ales *La mentalité primitive*, paginile 28, 36, 45, etc. Cf. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 73.

⁸ Această concepție asupra hazardului am dezvoltat-o în 1898, într-un curs susținut la Collège de France, pornind de la περί ειμαρμένης, a lui Alexandru din Aphrodisia.

⁹ *La Mentalité primitive*, p. 38.

¹⁰ Williams James, *Memories and studies*, p. 209-214. Citat de H. M. Kallen, în *Why Religion*, New York 1927.

¹¹ *Animus and intent were never more present in any human action.* (Niciodată sufletul și intenția n-au fost mai prezente în vreo faptă omenească)

¹² Asupra acestui subiect, vezi Westermarck, *History of human marriage*, Londra 1901, pagina 190 și următoarele.

¹³ Ideea clanului care descinde din animalul-totem – idee asupra căreia insistă mult Van Gennep în interesanta lucrare intitulată *L'Etat actuel du problème totémique* (Paris, 1920) – s-a putut foarte bine grefa pe reprezentarea semnalată de noi.

Capitolul III

RELIGIA DINAMICĂ

Să aruncăm o privire retrospectivă asupra vieții, a cărei dezvoltare am urmărit-o altădată pînă în punctul în care religia se ivește din interiorul ei. Un puternic flux de energie pătrunde materia, încercînd să obțină de la ea toate cîte îi stau în putință. În multe dintre punctele de contact cu materia, fluxul creator s-a oprit; iar pentru noi, opririle sale ni se înfățișează ca tot atîtea apariții de specii vii, adică de organisme în care privirea noastră, esențial analitică și sintetică, deslușește o serie de elemente coordonate spre a îndeplini o multitudine de funcții. Cu toate acestea, munca de organizare nu era decît oprirea însăși, act simplu și analog cufundării piciorului, care determină instantaneu mișcarea a mii de fire de nisip care se vor aranja într-o urmă oarecare. Am putea crede că, de-a lungul uneia dintre cele mai înaintate linii evolutive, energia aceasta vitală va antrena ceea ce are ea mai bun în sine și-și va continua calea drept înainte. Dar ea se răsucesce și iată că totul se încovoie: se vor ivi ființe a căror activitate se va învîrți la nesfîrșit într-un același cerc, ale căror organe vor fi instrumente gata

facute, în loc să se bucure de deschiderea pe care le-ar aduce-o permanenta înnoire inovatoare a uneltelor, ființe a căror conștiință va aluneca în somnambulismul instinctului în loc să se redreseze și să se intensifice în gândire reflexivă. Aceasta este starea individului în societățile de insecte, a căror organizare este savantă, dar și automatismul – complet. Efortul creator nu se va realiza cu succes decât pe linia evolutivă la capătul căreia stă omul. De această dată, traversînd materia, conștiința, ca și cum ar fi fost turnată într-un tipar, a luat forma inteligenței plasmuitoare. Iar invenția, care poartă în sine reflecția, se deschide astfel în orizontul libertății.

Însă inteligența aduce cu sine și pericolul. Pînă la ea, toate ființele se înfruptaseră cu poftă din cupa victiei. Savurau micrea dărnice lăsată de natură la suprafață, dar pe de-asupra mistuiau și restul, fără ca măcar să-l fi văzut. Dar ea, inteligența, privea pînă în adîncuri. Căci ființa inteligentă nu mai trăia doar în prezent; nu există reflecție fără previziune, nici previziune fără neliniște și nici neliniște fără o slăbire momentană a atașamentului față de viață. Și, mai ales, nu există o umanitate fără societate, iar societatea cere individului dezinteresul insectei, pe care-l află în automatismul ei, și care este împins pînă la desăvîrșită uitare de sine. Nu trebuie să ne bazăm pe reflecție pentru a susține dezinteresarea. Inteligența, cel puțin inteligența unui subtil filosof utilitarist, va indica mai curînd calca egoismului. Sub cele două aspecte, deci, inteligența necesită o contragreutate. Sau, mai bine spus, își purta cu sine propria-i compensare, pentru că, repetăm, natura nu face ființe din fragmente și bucăți: ceea ce este multiplu prin manifestări poate fi simplu prin geneză. O specie care se ivește aduce cu sine, în chiar indivizibilitatea actului care o pune în lume, toate amănuntele a ceea ce îi conferă viabilitate. Însă și oprirea elanului creator care s-a obiectivat în apariția speciei noastre a dat, odată cu inteligența umană, și chiar în interiorul inteligenței umane, funcția fabulatorie care elaborează religiile. Prin urmare, acesta

este rolul, aceasta este semnificația religiei numită de noi statică ori naturală. Pentru ființele dăruite cu reflecție, religia este cea care trebuie să acopere un eventual deficit al simpatiei pentru viață.

Este adevărat că imediat ne dăm seama că problema aceasta comportă o altă soluție posibilă. Religia statică leagă omul de viață, deci individul de societate, șoptindu-i basme asemenea celor cu care adormim copiii. Neîndoielnic, nu sînt basme ca toate celelalte. Născute în mod necesar din facultatea fabulatorie, deci nu pentru simpla plăcere, ele falsifică realitatea percepută într-atît încît se prelungesc în acțiune. Și celelalte creații imaginative au tendința aceasta, dar nu ne cer în mod necesar să ne lăsăm în voia lor, căci ele pot rămîne foarte bine la nivelul ideilor; primile, din contra, sînt idco-motrice. Dar nu sînt mai puțin basme, acceptate adesea în fapt de către spiritele critice, așa cum am avut prilejul să observăm, în vreme ce ar fi trebuit să le respingă de drept. Principiul activ, mobilul, a cărui unică oprire într-un punct extrem s-a concretizat în omenirea însăși, pretinde tuturor speciilor create să țină cu dinții de viață. Dar, cum am demonstrat în alt loc, dacă principiul acesta a dat toate speciile în mod global, în felul în care un arbore își răsfire în toate direcțiile crengile terminate în muguri, înseamnă că, în interiorul materiei, el este depozitarul unei energii liber creatoare, este omul – ori o ființă cu o aceeași semnificație (nu spunem: cu o aceeași formă), care este rațiunea de a fi a întregii dezvoltări. Ansamblul ar fi putut fi mult superior a ceea ce este în fapt, și poate că astfel și este în lumile în care curentul vital a pătruns într-o materie mai puțin refractară. Dar la fel de posibil ar fi fost ca acest curent să nu găsească niciodată trecerea liberă, nici măcar în acest insuficient grad; în acest din urmă caz, probabil că niciodată nu s-ar fi desprins de pe planeta noastră calitatea și cantitatea de energie creatoare pe care o reprezintă specia umană. Dar, în orice caz, viața este cel puțin vrednică de a fi dorită, mai dorită chiar de om decît

de celelalte specii, întrucît acestea o suportă asemenea unui efect produs prin trecerea energiei creatoare, în timp ce pentru om viața este izbînda însăși, oricît de precară și incompletă ar fi ea, a acestui efort. Atunci de ce omul n-a regăsit încrederea ce-i lipsește sau pe care reflecția a știut s-o reducă, urcînd în direcția din care venea elanul și recăpătînd el însuși elan? Nu prin inteligență, sau, oricum, nu numai prin inteligență putea omul săvîrși fapta aceasta: căci inteligența mergea mai curînd în sens invers. Ea are o destinație specială, iar atunci cînd se avîntă în speculațiile ce-i sînt proprii, ea nu face, cel mult, decît să ne lase să întrezărim posibilități, căci ea nu atinge în nici un fel vreo realitate. Știm însă că în jurul inteligenței s-a păstrat o urmă de intuiție, vagă și estompată. N-am putea oare s-o fixăm, s-o amplificăm și, mai ales, să o completăm în acțiune? Căci ea a devenit viziune pură doar printr-o slăbire a principiului ei și, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, printr-o operație de abstractizare practică asupra ei însăși.

Un suflet capabil și demn de acest efort nici măcar nu se va întreba dacă principiul în vecinătatea căruia stă este cauza transcendentă a tuturor lucrurilor ori dacă nu-i decît un reprezentant terestru al ei. Îi va fi îndeajuns să simtă că sufletul i se lasă pătruns de o ființă ce poate infinit mai mult decît el însuși, fără însă ca personalitatea să se resoarbă în acea cuprindere, asemenea fierului în îmbrățișarea focului ce-l înroșește. Iubirea pentru viață resimțită de un astfel de suflet va însemna pentru totdeauna inseparabilitatea lui de acest principiu, bucurie în bucuria infinită, iubire pentru ceea ce nu este decît iubire. În plus, se va dărui și societății, dar unei societăți ce va însemna pentru acel suflet omenirea întreagă, iubită prin iubirea pentru ceea ce este ea în chiar principiul ei. Și încrederea pe care o aduce religia statică omului este astfel transfigurată: nici o grijă în ceea ce privește viitorul, nici o întoarcere neliniștită asupra sinelui. Căci, material vorbind, obiectul nu va mai merita osteneala, întrucît va căpăta o mult mai înaltă semnificație

morală. Acesta este punctul în care desprinderile de fiecare lucru particular alcătuiesc laolaltă legătura indestructibilă cu viața în genere. Va mai trebui, în această situație, să vorbim în continuare despre religie? Și atunci, a fost cu adevărat necesar să folosim acest cuvânt pentru cele anterioare acestui moment? Oare cele două fapte nu diferă într-atît încît se exclud reciproc, neputîndu-se numi cu același ncuvînt?

Cu toate acestea, avem serioase motive să vorbim despre religie în ambele situații. Mai întii, misticismul – căci la el ne gîndim – va putea transporta la nesfîrșit sufletul într-un alt plan, căci nu-i va asigura, – e drept, într-o formă eminentă, – decît tihna și seninătatea, care erau de altfel și scopurile religiei statice. Înainte de toate, trebuie însă să spunem că misticismul pur este o esență rară, pe care cel mai adesea o aflăm într-o stare diluată; dar asta nu înseamnă că s-ar răspîndi mai puțin asupra maselor, amestecîndu-se cu parfumul și culoarea lor. Dacă vom voi să-l surprindem în acțiune, va trebui să-l considerăm laolaltă cu masele, practic inseparabil de ele, întrucît astfel a reușit misticismul să se impună unei lumi întregi. Dacă ne vom situa pe aceste poziții, vom observa o serie de tranziții asemănătoare unor diferențe de grad, acolo unde de fapt există o radicală diferență de natură. Dar să spunem cîteva cuvinte asupra fiecăruia dintre aceste puncte.

Definindu-l prin relația pe care o întreține cu elanul vital, am admis implicit că adevăratul misticism este extrem de rar. Vom vorbi mai tîrziu despre semnificația și valoarea sa. Pentru moment însă, ne vom limita să remarcăm că, în raport cu cele ce-l preced, misticismul se situează la un nivel la care ar fi voit să ajungă, probabil, curentul spiritual ce a pătruns materia, dar care este totodată pragul pe care acesta nu l-a putut atinge. Pentru că s-a lovit în cale de obstacole pe care natura a trebuit să le ridice dinainte-i iar pe altă parte, nu am înțelege evoluția vieții, abstracție făcînd de căile laterale pe care ea este obligată, prin forța lucrurilor, să le urmeze, decît dacă o vom surprinde

în căutarea inaccesibilului, atins îndeobște de marii mistici. Dacă toți oamenii, dacă cei mai mulți dintre ei, ar atinge un prag atât de înalt asemenea celui atins de acești indivizi privilegiați, atunci ar însemna că natura nu s-a oprit, de fapt, la specia umană, căci aceștia din urmă sînt, în realitate, mai mult decît oameni. La fel vom spune și despre celelalte forme de genialitate, căci toate sînt la fel de rare. Deci nu prin accident, ci în virtutea esenței sale este excepțional adevăratul misticism.

În clipele cînd se rostește însă, misticismul află ceva în străfundurile celor mai mulți dintre oameni, ceva care îi răspunde asemenea unui imperceptibil ecou. Dacă noi dorim, el ne dezvăluie, ori mai curînd ne va dezvălui, o perspectivă cu adevărat excepțională; dar noi nu voim și, cel mai adesea, nu vom putea voi: căci efortul ne-ar risipi în bucăți. Vraja n-a lucrat mai puțin; și la fel cum se întîmplă în clipa privilegiată cînd artistul de geniu a creat o operă care ne depășește, pe care nu reușim s-o integrăm spiritului nostru, dar care ne face să simțim vulgaritatea preferințelor noastre anterioare, tot astfel și religia statică se poate menține mult și bine, căci ea nu mai poate fi în întregime ceea ce era și, mai ales, nu mai îndrăznește să mărturisească despre sine odată cu ivirea misticismului. Și tot religiei statice sau, cel puțin, mai ales ei, va cere omenirea sprijin în timpuri de restriște; căci ea lasă în continuare funcția fabulatorie să-și facă munca ce-i este proprie, restructurînd-o după voia și necesitățile ei. Pe scurt, încrederea în viață, proprie religiei statice, se va păstra aproape identică cu cea instituită de natură. Însă ea va simula că a căutat cu adevărat și a deținut într-o anumită măsură atingerea cu însuși principiul naturii, care se traduce de altfel într-o cu totul altă legătură cu viața, printr-o încredere transfigurată. Incapabilă să atingă un prag atât de înalt, ea va adopta o atitudine, va schița gestul înălțării, iar în discursurile sale va rezerva un loc central unor formule al căror sens nu reușește să-l cuprindă pe de-a-ntregul și care rămîn goale asemenea fotoliilor de gală pregătite pentru marile

personaje ce au uitat să mai vină la ceremonie. Astfel se va constitui o religie mixtă care va implica o reorientare a vechii religii, o aspirație, mai mult ori mai puțin acută, a zeului antic, cel creat de funcția fabulatoric, de a se pierde pe sine în cel care se revelează cu adevărat, care iluminează și încălzește cu prezența sa sufletele privilegiate. În felul acesta se intercalează, așa cum aminteam înainte, tranzițiile și diferențele aparent doar de grad între două lucruri radical diferite prin chiar natura lor și care, la o primă analiză, par a merita două nume diferite. Contrastul este frapant în multe situații; de exemplu, când națiuni aflate în război își revendică, fiecare dintre ele, un același zeu, care se trezește astfel instalat drept zeu național al păgînătății, în vreme ce Dumnezeu despre care ele își imaginează că vorbesc este în fapt un Dumnezeu al tuturor oamenilor, a cărui singură viziune, de ar fi de toți resimțită ca atare, ar însemna imediata abolire a oricărui fel de război. Și totuși, nu trebuie să profităm de acest contrast pentru a deprecia acele religii care, născute din misticism, au generalizat folosirea formulelor lui fără a reuși să pătrundă umanitatea întreagă cu totalitatea spiritului său. Se întâmplă ca formulele acestea aproape vide să genereze ici și colo, asemenea unor rostiri magice, cîte un spirit capabil să le umple cu întreg sensul ce le este propriu. Un profesor mediocru, predînd mașinal o știință creată de oameni de geniu, va trezi poate în vreun astfel de elev vocația pe care el însuși n-a resimțit-o, dar care îl va converti inconștient în emul al acestor mari oameni, invizibili și prezenți în mesajul transmis de el.

Totuși, între cele două cazuri există o diferență anume de care, dacă vom ține seama, vom vedea că se vor atenua, în planul religiei, opozițiile între static și dinamic, asupra cărora am insistat pînă acum spre a evidenția mai bine caracterul specific al unuia, cît și al celuilalt. De exemplu, majoritatea oamenilor pot rămîne străini domeniului matematicilor, saluțînd cu toate acestea geniul unui Descartes, al unui Newton.

Însă cei ce se vor fi înclinat de departe în fața rostirii mistice, tocmai pentru că-i auzeau slabul ecou șoptit în străfundul sufletului lor, nu vor rămîne deloc indiferenți la acest mesaj. Dacă erau deja stăpîniți de alte credințe de care nu vor ori nu se pot desprinde, se vor convinge pe ei înșiși că le pot transforma, și astfel le vor modifica efectiv: elementele vor subzista, dar magnetizate și orientate într-un alt sens datorită magnetizării acesteia. Un istoric al religiilor nu va întîmpina nici o dificultate în a regăsi, în materialitatea unei credințe vag mistice răspîndită printre oameni, elemente mistice și chiar magice. Și va dovedi astfel că există o religie statică, naturală pentru om, și că natura umană este invariabilă. Dar dacă se va opri în acest punct, va însemna că a pierdut ceva din vedere, poate chiar esențialul. Va reuși cel puțin, fără a dori în mod precis acest lucru, să arunce o punte între static și dinamic și să justifice folosirea unuia și aceluiași cuvînt pentru două cazuri atît de diferite. Căci tot cu o religie avem de-a face, dar cu o religie nouă.

Ne vom convinge mai bine de toate acestea și vom observa totodată cum se opun și se regăsesc totodată aceste două religii, dacă vom ține seama de încercările celei de-a doua de a se infiltra în interiorul primeia, cu mult înainte de a o înlocui ca atare. De fapt, noi sîntem cei care le transformăm, retroactiv, în încercări. Căci în momentele în care s-au produs, ele au fost acte complete, suficiente lor înseși, și nu au devenit începuturi ori pregătiri decît din ziua în care au fost transformate în eșecuri prin chiar reușita finală, grație misterioasei puteri prin care prezentul apasă asupra trecutului. Nu într-o mai mică măsură ele vor servi și la jalonarea unui interval, la analiza elementelor virtuale ale actului indivizibil prin care se înstăpînește în lume religia dinamică și totodată la a arăta, prin evidenta direcționare comună a elanurilor care nu și-au realizat scopul, cum saltul brusc ce a fost definitiv n-a avut în sine nimic accidental.

Pe primul loc, printre prefigurările viitorului misticism, așezăm câteva dintre aspectele misticismului păgîn. Nu trebuie să ne lăsăm influențați de termenul folosit: căci în multe dintre mistere nu afli nici o urmă mistică. Ele s-au subsumat religiei oficiale, iar aceasta din urmă găsea că este absolut firească așezarea misterele alături de ea. Celebrau acciași zei, ori zei născuți de o aceeași funcție fabulatorie. Misterele nu făceau decît să întărească spiritul religios al inițiaților, dublîndu-l cu satisfacția pe care le-o furnizează oamenilor dintotdeauna apartenența la o societate restrînsă, cuprinsă și ea de o societate mai vastă, erijîndu-se în privilegiați printr-o inițiere asupra căreia se păstra un desăvîrșit secret. Membrii acestor societăți închise se simțeau mai aproape zeului invocat, fie și numai pentru că reprezentarea scenelor mitologice juca un rol mai mare în interiorul grupului restrîns decît în cadrul ceremoniilor publice. Într-un anumit sens, zeul era prezent; inițiații se împărțeau oarecum din divinitatea lui. Puteau spera deci la o altă viață, mai bună decît cea sugrătată prin religia națională. Probabil însă că în acest context nu apar decît idei aduse de-a gata de pe meleaguri străine: se știe cît de preocupat a fost dintotdeauna Egiptul de soarta omului după moarte, și cunoaștem cu toții mărturia lui Herodot conform căreia Demetra, zeița ce prezida misterele eleusine, ca și Dionysos al orficilor, nu ar fi fost decît adaptări locale ale lui Isis și Osiris. Astfel încît celebrarea misterele, sau ceea ce știm noi despre ele, nu ne oferă nimic ce ar fi putut contrasta puternic cu cultul public. La o primă privire, nu vom afla mai multă misticitate în această religie, decît în cealaltă. Dar noi nu sîntem obligați să le restrîngem la acest aspect, probabil unicul în măsură să intereseze inițiații acelor vremuri. Va trebui să ne întrebăm dacă nu cumva unele dintre aceste mistere nu purtau pecetea vreunei mari personalități, al cărui spirit încercau să-l resuscite. Va trebui să notăm și faptul că majoritatea autorilor au insistat asupra scenelor de entuziasm, cînd zeul lua în posesie în mod real

sufletele ce-l invocau. Prin însuși acest fapt, dintre misterele cele mai vii, care au sfârșit prin a antrena în mișcarea lor pînă și misterele eleusine, au fost cele ale lui Dionysos și ale urmașului său, Orfeu. Zeu străin, venit de pe tărîmurile Traciei, Dionysos, cu violența lui, contrasta puternic cu seninătatea olimpienilor. La început el nu a fost zeu al vinului, dar a devenit fără greutate stăpîn al viilor tocmai pentru că beția la care ajungea sufletul prin mijlocirea lui nu era cu totul străină celei datorate vinului. Este știută împlinirea lui William James, cum a fost el privit pentru faptul că a numit mistică, și a studiat-o ca atare, starea consecutivă inhalării protoxidului de azot. Fapta lui a fost considerată necredință. Și poate că oamenii ar fi avut dreptate, dacă filosoful ar fi făcut din „revelația interioară” un echivalent psihologic al protoxidului, ce ar fi ajuns astfel, după cum spun metafizicienii, cauza adecvată a efectului produs. Pentru James însă, intoxicația trebuie să fi fost doar ocazia. Căci starea de suflet era deja acolo, neîndoicnic prefigurată laolaltă cu celelalte, și nu aștepta decît un semn potrivit spre a se declanșa. Starea respectivă ar fi putut fi evocată spiritual, printr-un efort declanșat într-un plan spiritual ce-i era propriu. La fel de bine însă putea fi evocată și în chip material, printr-o inhibare a ceea ce o inhiba, prin suprimarea unui obstacol, acesta fiind de altfel tocmai efectul negativ al aceluși toxic. Acestuia din urmă se adresa cu precădere psihologul, căci putea, grație lui, să obțină rezultatele voite. Probabil că nici vinul nu putea fi onorat mai mult decît prin compararea efectelor lui cu beția dionisiacă. Nu acesta este însă lucrul cel mai important. Este vorba de a ști dacă beția poate fi considerată retrospectiv în lumina misticismului odată apărut, drept premergătoarea anumitor stări mistice. Pentru a afla răspuns la această întrebare, este suficient să aruncăm o privire asupra evoluției filosofiei Greciei.

Această evoluție a fost pur rațională; ea a purtat gîndul uman spre cel mai înalt grad al său de abstracție și generalizare.

Funcțiile dialectice ale spiritului vor căpăta progresiv atîta forță și suplețe încît și astăzi, dacă voim să le exersăm, trebuie să ne îndreptăm privirea înspre școala grecilor. Două lucruri vor trebui reținute. Primul, este acela că la originea acestei mari mișcări a stat un impuls ori o comoție, care nu a fost deloc de ordin filosofic. Al doilea ne spune că doctrina cu care se încheie această mișcare, și în care gîndirea elenă își află desăvîrșirea, pretinde că a depășit simpla rațiune. Cert este că entuziasmul dionisiac s-a continuat în orfism, iar orfismul, la rîndul său, s-a prelungit în pitagoreism; or, tocmai în acesta din urmă, sau poate că în primul, își află originea platonismul. Este cunoscută atmosfera de mister, în sensul orfic al cuvîntului, în care se cufundă miturile platoniciene, precum și faptul că însăși teoria Ideilor tinde, printr-o secretă simpatie, înspre teoria pitagorică a numerelor. Tot cu titlul de certitudine, vom spune că genul acesta de influență nu-l poți afla la Aristotel ori la succesorii lui imediați. Însă filosofia lui Plotin, la care ajunge în cele din urmă această desfășurare progresivă, și care datorează la fel de multe lui Aristotel cît și lui Platon, este incontestabil mistică. Dacă a suferit influența gîndului oriental, extrem de viu în peisajul alexandrin al timpului, faptul s-a petrecut fără voia și fără de știrea lui Plotin însuși, care credea că nu face altceva decît să condenseze toată filosofia greacă tocmaispre a o opune doctrinelor străine. Pe scurt deci, a existat dintru începuturi o intruziune a orfismului iar în cele din urmă, o topire a dialecticii în mistică. Din cele spuse, putem conchide că o forță extra-rațională a suscitât această dezvoltare rațională și a condus-o spre termenul ei ultim, care se află dincolo de rațiune. Astfel, fenomenele de sedimentare, lente și regulate, singurele aparente, sînt condiționate de invizibile forțe eruptive care, ridicînd în anumite momente scoarța terestră, imprimă activității sedimentare propria lor direcție. Este însă posibilă și o altă interpretare care, după părerea noastră, pare a fi mult mai verosimilă. Astfel, putem presupune că dezvoltarea gîndirii grecești a fost

opera rațiunii singure și că, alături de ea, dar independent, s-au iscat în răstimpuri cîteva suflete predispuse la un anume efort, la efortul cheltuit în căutarea, dincolo de inteligență, a unei viziuni, a unei revelații a realității transcendente. Acest efort nu și-a atins niciodată scopul; dar de fiecare dată, în momentul stingerii lui, a încredințat dialecticii ceea ce mai rămăsese din el însuși, mai curînd decît să dispară fără urmă, în întregime. În felul acesta, și cu o aceeași cheltuială de forță, o nouă tentativă se va putea opri mai departe încă, inteligența regăsindu-se ea însăși într-un punct mai înalt al desfășurării gândului filosofic care căpătase, în respectivul interval, mai multă elasticitate, dobîndind totodată un plus de misticitate. Prin chiar faptul acesta sîntem îndreptățiți să vedem un prim val, pur dionisiac, pierzîndu-se în orfism, care comporta, față de primul, un spor de intelectualitate; cel de-al doilea val, pe care l-am putea numi orfic, sfîrșește în pitagoreism, adică într-o filosofie. La rîndul său, pitagoreismul va împărtăși platonismului cîte ceva din propriul spirit. Iar acesta, asumîndu-și urma pitagoreică, se va deschide firesc, mai tîrziu, misticismului alexandrin. Dar oricum ne-am reprezenta cele două curente, unul intelectual, celălalt extraintelectual, doar situîndu-ne pe pozițiile termenului final vom putea califica pe cel din urmă drept supraintelectual ori mistic, considerînd astfel drept mistic impulsul originat în mistere.

Rămîne de știut dacă termenul final al mișcării a fost un misticism complet. Putem atribui cuvintelor ce sensuri dorim, cu condiția să le definim mai întîi. Pentru noi, realizarea ca atare a misticismului înseamnă o atingere, deci o coincidență parțială, cu efortul creator care manifestă viața. Efortul acesta este de la Dumnezeu, dacă nu cumva este chiar Dumnezeu însuși. Misticul adevărat va fi o individualitate ce va transgresa limitele puse speciei de chiar materialitatea ei, continuînd și prelungind astfel acțiunea divină. Aceasta este definiția noastră. Sîntem liberi s-o propunem, cu condiția să ne întrebăm totuși

dacă ea își află aplicația, dacă se poate aplica deci vreunui caz determinat. În ceea ce-l privește pe Plotin, răspunsul este lipsit de orice umbră de îndoială. I-a fost dat să vadă pământul făgăduinței fără însă a-l străbate cu piciorul. El a atins pragul extazului, o stare în care sufletul se simte, ori crede că se simte, în prezența lui Dumnezeu, iluminat de lumina divină; dar el nu trece dincolo de acest prag pentru a ajunge la punctul în care contemplația se confundă în acțiune iar voința omului se confundă cu voința Domnului. Plotin credea că a atins culmea supremă: pentru el, a merge mai departe ar fi însemnat o coborîre. Toate acestea le-a transpus într-un admirabil limbaj, care nu este totuși cel al misticismului deplin: „acțiunea, ne spune el, este o slăbire a contemplației.” Astfel rămîne el fidel intelectualismului de sorginte elină, rezumîndu-l chiar într-o formulă percutantă; dar cel puțin i-a impregnat o puternică nuanță de misticitate. Rezumînd, vom spune că gîndul elen n-a atins misticismul în forma pe care noi o considerăm absolută. Cert este că a existat o dorință în acest sens; în mai multe rînduri, simple virtualități au încercat pătrunderea pe tărîmul misticismului. Și porțile misticității s-au întredeschis din ce în ce mai tare, nelăsîndu-le însă niciodată să pătrundă pe de-a-ntregul înlăuntru.

Căci în gîndul grec există o radicală distincție între mistică și dialectică, ele întîlnindu-se doar din cînd în cînd. În alte locuri, din contra, ele au fost mereu amestecate, aparent sprijinindu-se reciproc, dar poate împiedicîndu-se reciproc să-și atingă menirea. Așa s-a întîmplat, credem, cu gîndirea indiană. Nu vom încerca să o aprofundăm ori să o rezumăm. Desfășurarea ei progresivă se întinde pe perioade considerabile. Filosofie și religie, ea s-a diversificat funcție de timpuri, de locuri. A fost transpusă într-un limbaj a cărui bogăție de nuanțe scapă chiar și celor mai buni cunoscători ai ei. De altfel, chiar cuvintele acestei limbi sînt departe de a fi păstrat un sens invariabil, presupunînd că acest sens a fost dintotdeauna precis sau n-a

fost niciodată astfel. Dar pentru demersul nostru va fi îndea ajuns să aruncăm o scurtă privire asupra ansamblului doctrinelor indiene. Cum pentru a obține o viziune globală va trebui în mod necesar să ne mulțumim să suprapunem ansamblul de opinii deja formulate, s-ar putea să avem șansa de a nu ne înșela, considerînd cu precădere liniile care coincid.

Pentru început, vom spune că India a practicat dintotdeauna o religie comparabilă cu cea a Greciei antice. De altfel, zeii și spiritele au jucat peste tot un același rol. Ritualurile și ceremoniile erau analoge. Sacrificiul avea o importanță extremă. Cultele s-au menținut de-a lungul brahmanismului, jainismului, budismului. Cum erau ele comparabile cu o învățătură de felul celei a lui Buddha? Trebuie să remarcăm că budismul, cel care aducea oamenilor eliberarea, considera că zeii înșiși au nevoie să se mîntuie. Oameni și zei, erau puși sub semnul aceleiași specii, supuși unei aceleiași fatalități. Gîndul acesta se încadrează bine în orizontul unei ipoteze asemenea celei avansate de noi: omul trăiește natural în societate și, prin efectul unei funcții naturale, numită de noi funcția fabulatorie, proiectează în jurul lui ființe fantasmatică care duc o viață analogă cu a lui, dar la un nivel mai înalt, solidară totuși cu viața omului; aceasta este în fapt religia pe care noi o considerăm drept naturală. Oare astfel și-au reprezentat lucrurile gînditorii Indiei? Este prea puțin probabil! Dar orice spirit care se angajează pe calea misticismului, ieșind din cetate, simte, mai mult ori mai puțin confuz, că lasă în urma lui și oameni, și zei. Și chiar prin acest fapt, el vede zei și oameni laolaltă.

Dar pînă la ce punct al acestei căi a ajuns gîndul indic? Nu ne gîndim, desigur, decît la India antică, singură cu sine, cea de dinaintea oricărei influențe pe care a putut-o exercita asupra civilizației occidentale, sau înaintea nevoii de a reacționa împotriva acesteia din urmă. Fie statică, fie dinamică, noi considerăm religia în chiar originile ei. Am aflat că prima era prefigurată în natură; iar acum, vedem în cea de-a doua un

țărâm în afara naturii. Și vom considera pentru început țărâmul acesta în acele situații în care elanul a fost fie insuficient, fie împiedicat. Se pare că sufletul indian a tins să-l obiectivizeze prin două metode diferite.

Una dintre ele este atât fiziologică, cât și psihologică. Îi aflăm cea mai îndepărtată origine într-o practică comună hindușilor și iranienilor, anterioară deci separării lor: folosirea unei băuturi îmbătătoare pe care atât unii, cât și ceilalți, o numeau „Soma”. Era o beție divină, comparabilă celei pe care o așteptau de la vin adepții lui Dionysos. Ulterior, apare un ansamblu de exerciții destinate să suspende senzația, să încetinească activitatea mentală, să inducă deci stări comparabile hipnozei; exercițiile acestea au fost sistematizate, rezultând „yoga”. Era aceasta din urmă de ordin mistic, în accepția pe care o dăm noi cuvîntului? Stările hipnotice nu au nimic mistic prin ele însele, dar pot deveni astfel, sau pot cel puțin anunța și pregăti adevăratul misticism, prin sugestia cuprinsă în ele. Vor deveni cu ușurință de ordin mistic, forma lor va fi predispusă să se umple cu această materie dacă prefigurează deja viziuni, extaze, suspendînd funcția critică a inteligenței. Această trebuie să fi fost, cel puțin sub un anumit aspect, semnificația inițială a exercițiilor care, în cele din urmă, s-au organizat în „yoga”. În interiorul acestui sistem de exerciții, misticismul nu-l aflăm decît abia schițat; însă un misticism mai pronunțat, de o concentrație pur spirituală, se putea folosi de „yoga”, anume de aspectul material al acesteia din urmă, spiritualizînd-o astfel. De altfel, se pare că „yoga” a fost, în funcție de timpuri și locuri, o formă oarecum populară a contemplației mistice sau un ansamblu ce o cuprindea în sine.

Ne rămînea să ne întrebăm ce a fost această contemplație însăși și ce raporturi se pot stabili între ea și misticismul așa cum îl înțelegem noi. Încă din cele mai îndepărtate timpuri hindusul specula asupra ființei în genere, asupra naturii, asupra vieții. Însă efortul său, care s-a întins de-a lungul atîtor veacuri,

n-a ajuns în cele din urmă, precum în cazul filosofilor greci, la cunoașterea ce se poate desfășura la nesfârșit, asemenea științei elenice. Și aceasta pentru că hindusul a considerat dintotdeauna cunoașterea mai curînd drept mijloc decît scop. Pentru el, era întotdeauna în joc evadarea din viața atît de crudă, în special cu omul acelor locuri. Iar prin sinucidere n-ar fi obținut eliberarea, căci, după moarte, sufletul va trebui să însuflețească un alt trup, și așa s-ar fi perpetuat la nesfârșit începuturile vieții, ale suferinței. Încă din primele timpuri ale brahmanismului însă, hindusul a început să se încredințeze pe sine că renunțarea este calea ce poartă spre eliberare. Renunțarea aceasta era considerată o cufundare în Marele Tot, precum și în sine însuși. Budismul, care este o abatere a brahmanismului, nu-l va modifica în mod esențial, ci va realiza, în special, o lucrare mai savantă. Pînă la apariția budismului viața era suferință: Buddha urcă însă pînă la cauza suferinței. Și o află în dorință, în general, în setea de viață. Astfel s-a putut contura cu o mai fină precizie calca mîntuirii. Brahmanismul, budismul, și chiar jainismul, au împiedicat deci, cu o putere crescîndă, extensiunea voinței de a trăi; iar propovăduirea aceasta apare mai întîi drept un apel la inteligență, cele trei doctrine diferind prin gradul lor mai scăzut ori mai înalt de intelectualitate. Dar la o analiză mai atentă vom observa că aceea convingere pe care încercau să o implanteze în sufletele oamenilor este departe de a fi fost doar o simplă stare intelectuală. Încă din vechiul brahmanism, certitudinea ultimă nu se dobîndește prin raționamente, prin învățătură : ea este o viziune comunicată celorlalți decît către cel care a văzut. Budismul, deși mai savant sub un anumit aspect, este totodată și mai mistic. Starea spre care el îndreaptă sufletul este dincolo de fericire și durere, dincolo de conștiință. Nirvana, suprimare a dorinței în timpul vieții și a Karmei după moarte, este atinsă în budism urmînd o serie de etape, printr-o întreagă disciplină mistică. Nu trebuie să uităm că la începuturile misiunii lui Buddha stă iluminarea, obținută de el în prima tinerețe.

Tot ceea ce conține budismul și poate fi transpus în cuvinte poate fi considerat, desigur, drept filosofie; dar esențialul este revelația definitivă, transcendentă atât cuvîntului, cît și rațiunii. Este convingerea, treptat dobîndită și brusc obținută, că scopul a fost atins: suferința și-a aflat capătul, și odată cu ea, tot ceea ce este determinat, deci propriu-zis existent în orizontul existenței. Dacă vom considera că aici nu avem de-a face cu o teorie ci cu o experiență mult asemănătoare extazului, că sufletul, în efortul său de a coincide cu elanul creator, va putea străbate calea deschisă și nu va cșua decît dacă se va opri la jumătatea drumului, desprins de viața omenească dar necunoscînd încă plenitudinea vieții divine, suspendat între două activități în vîrtejul neantului, dacă vom judeca deci astfel, nu vom ezita să vedem în budism un misticism. Însă noi înțelegem de ce budismul nu este un misticism deplin. Căci acesta din urmă va fi acțiune, creație, iubire.

Nu e sigur că budismul a ignorat caritatea. Din contra, a recomandat-o chiar, în termenii unei extreme elevații. Preceptului, i-a adăugat exemplul. Dar i-a lipsit căldura sufletească. Cum foarte bine a spus un istoric al religiilor, a ignorat „dăruirea totală și misterioasă de sine însuși”. Să adăugăm – ceea ce este, poate, unul și același lucru – că nu a crezut în eficacitatea acțiunii umane. Nu s-a încrezut în fapta omului. Dar numai încrederea aceasta poate deveni putere, poate muta munții din loc. Un misticism complet ar fi atins acest prag. E drept că se va regăsi și în India, dar mult mai tîrziu. Un misticism comparabil cu misticismul creștin, o caritate ardentă, aflăm la un Ramakrishna, ori la un Vivckananda, pentru a nu-i aminti decît pe cei mai apropiați timpului nostru. Dar între timp se ivise creștinismul. Influența lui asupra Indiei – prin filieră islamică, de altfel – a fost extrem de superficială; dar sufletelor ce vibrează la o simplă sugestie, un semn le este de ajuns. Să admitem totuși că acțiunea directă a creștinismului, înțeles ca dogmă, a fost aproape nulă în India. Însă întreaga civilizație occidentală

este pătrunsă de creștinism, îl respiri, asemenea unui parfum, în tot ceea ce această civilizație aduce cu sine. Industrialismul însuși, cum vom încerca să demonstrăm, derivă indirect din creștinism. Or, tocmai industrializarea, civilizația noastră occidentală, a declanșat misticismul unui Ramakrishna, unui Vivekananda. Misticismul acesta ardent, activ, nu s-a ivit niciodată în timpurile când hindusul se simțea strivit de natură, când orice intervenție omenească era privită drept inutilă. Ce mai rămânea de făcut, când foamea inevitabilă condamna la moarte milioane de nenorociți? Pesimismul hindus își află principala origine într-o neputință. Și tocmai pesimismul este cel care a împiedicat India să-și poarte pînă la capăt misticismul, căci deplinul misticism este acțiune. Dar apar mașinile care sporesc roadele pămîntului și, mai ales, pun în circulație aceste produse, apar și organizațiile politice și sociale care dovedesc experimental că masele nu sînt condamnate la o viață servilă și mizeră, ca stînd sub semnul unei ineluctabile necesități: mîntuirea devine posibilă într-un sens cu totul nou. Impulsul mistic, dacă se va manifesta undeva cu suficientă forță, nu va mai fi refutat în doctrine ale renunțării ori în practica extazului. În loc să se cufunde în sine, sufletul se va deschide larg unei iubiri universale. Dar invențiile și organizațiile acestea sînt toate de sorginte occidentală; și ele sînt cele care au permis misticismului să-și atingă termenul ultim și în acest spațiu. Să conchidem deci că nici în Grecia, și nici în India antică nu aflăm un misticism complet fie datorită insuficienței clanului, fie pentru că acesta a fost împiedicat de circumstanțe materiale ostile ori de un prea îngust intelectualism. Apariția într-un moment precis a clanului creator este cea care ne permite analiza retrospectivă a pregătirii ei, la fel cum vulcanul care cruce dintr-o dată justifică un întreg șir de cutremure de pămînt ce i-au precedat erupția.²

De fapt, misticismul complet este cel al marilor mistici creștini. Pentru moment, să lăsăm la o parte creștinismul lor, și să urmărim la ei forma, nu materia. Neîndoielnic, mulți au

trecut prin stări ce se aseamănă diverselor puncte finale atinse de misticismul antic. Însă ei n-au făcut decît să le depășească: concentrîndu-se asupra lor înșiși pentru a se putea lansa într-un efort cu totul nou, ei au rupt un dig; un imens curent de viață a pus stăpînire pe ei; iar vitalitatea lor sporită a degajat o energie, o cutezanță, o putere de concepere și de realizare cu totul extraordinare. Să ne gîndim la cele realizate în domeniul acțiunii de un sfînt Pavel, de o sfîntă Tercza, de o Caterina de Sienna, de un sfînt Francisc, de o Ioana d'Arc și mulți alții.³ Aproape toate aceste acțiuni debordante s-au situat sub semnul răspîndirii creștinismului. Totuși, există și excepții, iar cazul Ioanei d'Arc este suficient pentru a putea demonstra că forma poate fi separată de materie.

Cînd considerăm evoluția interioară a marilor mistici prin prisma desăvîrșirii ei ultime, stăm și ne întrebăm cum de au putut fi ei socotiți bolnavi. Este drept că trăim într-o stare de echilibru instabil și că sănătatea medic a sufletului, ca și cea a corpului de altfel, este ceva greu de definit. Și totuși, există o sănătate intelectuală bine instalată, excepțională, care se recunoaște fără nici o dificultate. Ea se manifestă prin gustul acțiunii, prin facultatea de a se adapta și readapta circumstanțelor, prin fermitatea îmbinată cu suplețea, discernămîntul profetic al posibilului și imposibilului, un spirit de simplitate care triumfă asupra complicațiilor și, în fine, printr-un bun simț superior. Nu cumva chiar la mistici aflăm toate acestea? Și nu pot ei oare servi drept definiție vică a robusteței intelectuale?

Dacă au fost considerați altfel, faptul se datorește stărilor anormale care, de cele mai multe ori, alcătuiesc preludiul unei transformări definitive. Ei povestesc despre viziunile lor, despre extazele și încîntările lor. Asemenea fenomene le aflăm și la bolnavi, sînt constitutive bolii lor. Recent, a apărut o importantă lucrare asupra extazului considerat drept manifestare psihastenică.⁴ Dar sînt stări morbide ce nu fac decît să imite stările sfinte; din cauza aceasta, cele din urmă nu sînt mai puțin sfinte,

și nici primele – mai puțin morbide. Un nebun se crede împărat: el va da gesturilor, cuvintelor și actelor sale o alură sistematic napoleoniană, tocmai în acest fapt constînd nebunia sa. Dar se va răsfrînge ceva din faptul nebuniei lui asupra lui Napoleon? La fel de bine poate fi parodiat și misticismul, și vom avea de-a face cu o nebunie mistică: înseamnă aceasta că misticismul este nebunie? Totuși, este incontestabil faptul că extazele, viziunile, încîntările, sînt stări anormale, și că este greu să aflăm limita exactă între anormal și morbid. De altfel, aceasta a fost și părerea marilor mistici. Ei au fost cei dintîi ce și-au prevenit discipolii împotriva unor viziuni ce pot fi pure halucinații. Și chiar propriilor viziuni, atunci cînd le aveau, nu le acordau în general decît o importanță secundară: erau incidentele presărate în cale, trebuiau depășite; au trebuit să lase în urma lor și încîntări și extaze, pentru a putea atinge pragul ultim, care era identificarea voinței umane cu voința divină. Adevărul este că stările anormale, asemănarea și uneori neîndoiclnica lor participare la stările morbide, vor fi ușor de înțeles dacă avem în vedere răsturnarea pe care o presupune trecerea de la static la dinamic, de la închis la deschis, de la viața obișnuită la viața mistică. Cînd sînt răscolite abisurile sufletului, ceea ce pătrunde la suprafață și atinge pragul conștiinței capătă forma unei imagini ori a unei emoții, dacă intensitatea este suficient de mare. Cel mai adesea, imaginea este halucinație pură, așa cum și emoția nu-i decît zadarnică agitație. Dar atît una, cît și cealaltă, pot exprima faptul că răsturnarea este o rearanjare sistematică în vederea unui echilibru superior. Și atunci, imaginea este simbolul a ceea ce se pregătește să fie, iar emoția este o mai bună adunare la sine a sufletului în așteptarea unei transformări. Cazul acesta din urmă este propriu misticismului, dar nici primul nu este cu desăvîrșire exclus; ceea ce este pur și simplu anormal poate fi dublat de ceea ce este cu siguranță morbid. Căci dereglarea relațiilor obișnuite dintre conștient și inconștient presupune întotdeauna un risc. Nu trebuie deci să ne

mire dacă misticismul este uneori însoțit de tulburări nervoase; pe acestea din urmă le vom afla și în alte forme ale geniului, mai ales la muzicieni. Va trebui să le considerăm drept accidente; căci nu aparțin propriu-zis misticii, așa cum nu sînt specifice nici geniilor muzicii.

Zguduit, în străfundurile sale, de curentul ce-l va duce cu sine, sufletul încetează să se mai întoarcă mereu înapoi, sustrăgîndu-se o clipă legii ce dorește ca ins și specie să se condiționeze unul pe celălalt, circular. Sufletul se oprește, ca și cum ar asculta unei chemări. Apoi se lasă dus drept înainte. Nu percepe în chip direct forța care-l pune în mișcare, dar îi simte indefinită prezență sau o întrezărește în spatele unei vițiuni simbolice. Apoi, sufletul este cuprins de o imensă fericire, de extazul în care se cufundă, ori de încîntarea pe care o încearcă: Dumnezeu este acolo, iar el este în El. Nu mai există mistere. Întrebările dispar, obscuritatea se risipește; aceasta este o iluminare. Dar pentru cîtă vreme? Imperceptibila neliniște ce plana asupra extazului coboară și i se alătură asemenea unei umbre a lui. Și deja aceasta va fi suficientă pentru a putea distinge, chiar și în stările ce vor urma, adevăratul misticism complet de ceea ce odinioară i-a fost anticipare ori pregătire. În fond, aceea urmă de neliniște arată că sufletul marelui mistic nu se oprește la extaz, ca punct final al unei călătorii. Este cu adevărat un repaus, dacă vreți, dar la fel cum, oprită într-o stație, mașina rămîne sub presiune, la fel și mișcarea sufletului se continuă printr-o cutremurare pe loc, în așteptarea unui nou salt înainte. Mai precis: oricît de intimă ar fi uniunea cu Dumnezeu, nu este definitivă decît dacă este totală. Fără îndoială, nu mai aflăm nici o distanță între gîndire și obiectul gîndirii, de vreme ce au căzut întrebările care măsurau și constituiau chiar depărtarea ca atare. Dispare și separația radicală între cel care iubeste și cel care este iubit : căci Dumnezeu, este prezent iar fericirea nu-și mai află margine. Dar dacă sufletul se cufundă în Dumnezeu prin gîndire și prin sentiment, ceva din cele ce sînt ale

sufletului rămîne în afară; este voința: căci dacă sufletul ar acționa, fapta lui ar decurge numai din el. Viața nu-i este încă pe de-a-ntregul divină. Și sufletul știe: de aceea este vag neliniștit și tocmai agitația în repaus este caracteristica a ceea ce noi numim misticismul complet. Ea exprimă faptul că sufletul și-a luat elan spre a merge mai departe, că extazul interesează atît facultatea de a vedea și de a se emoționa, cît și facultatea de a voi, pe care va trebui s-o repună el însuși în Dumnezeu. Cînd sentimentul acesta a sporit pînă la a ocupa întreg sufletul, extazul dispare, sufletul se regăsește singur și, uneori, îl încearcă dezolarea. Obișnuit pentru o clipă cu lumina orbitoarc, el nu mai distinge nici un contur în umbră. Și nu-și dă seama de lucrarea profundă care se săvîrșește obscur în sine. Simte că a pierdut cîrmă; dar încă nu știe că a pierdut spre a cîștiga totul. Aceasta este „noaptea obscură” despre care au vorbit marii mistici și care este, poate, ceea ce are mai semnificativ, în orice caz mai instructiv, misticismul creștin. Se pregătește faza definitivă, caracteristică marelui misticism. Este absolut imposibilă analiza acestei pregătiri ultime, misticii înșiși întrecă-rindu-i cu greu mecanismul. Ne limităm la a spune că o mașină dintr-un oțel extrem de rezistent, construită în vederea unui efortextraordinar, se va afla cu siguranță într-o stare analogă dacă ar dobîndi conștiința de sine în momentul montării ei. Piese de schimb fiind pe rînd supuse celor mai dure încercări, unele fiind chiar aruncate și înlocuite cu altele, ea va avea sentimentul că-i lipsește ceva, aici și acum, al unei dureri răspîndite peste tot. Dar suferința aceasta absolut superficială nu va avea decît să se aprofundeze, spre a se transforma în așteptarea și speranța unui instrument minunat. Sufletul mistic se vrea tocmai acest instrument. De aceea, va elimina din propria lui substanță tot ceea ce nu este îndecajuns de pur, de rezistent, de suplu, spre a putea fi folosit de Dumnezeu. Deja sufletul îl simte prezent pe Dumnezeu, deja crede că l-a întrezărit în viziunile sale simbolice, deja în extaz se unise cu El. Dar nimic din toate acestea

nu era durabil, întrucât totul era contemplare: acțiunea va readuce sufletul la sine, despărțindu-l astfel de Dumnezeu. Acum, Dumnezeu este cel care acționează în el, prin el: unirea este totală și, prin urmare, definitivă. Acum, cuvinte ca *mecanism* și *instrument* evocă imagini ce ar fi mai bine să le lăsăm la o parte. Le putem utiliza pentru a ne forma o idee despre lucrarea de pregătire; însă nu ne vor învăța nimic despre rezultatul ultim. Să spunem doar că sufletul a dobândit, de acum înainte, un prea-plin de viață. Un clan imens. Un impuls irezistibil ce îl aruncă înspre cele mai ample acțiuni. Calma exaltare a tuturor facultăților sale face sufletul să vadă lucrurile în mare și, oricât de slab ar fi, să acționeze cu forță. Și mai ales, el vede simplu iar simplitatea aceasta, care uimește atât în cuvinte cât și în conduita unui astfel de om, îl conduce într-o depășire a complicațiilor, de existența cărora pare a nici nu-și da seama. O știință înăscută ori, mai curînd, o inocență dobîndită, îi sugerează din prima clipă demersul util, actul decisiv, cuvîntul căruia nu-i poți replica nimic. Dar efortul rămîne indispensabil, la fel puterea de îndurare și perseverența. Acestea apar singure, se desfășoară de la sine într-un suflet în același timp activ și „activat”, a cărui libertate coincide cu activitatea divină. Ele reprezintă o enormă risipă de energie dar și un prea-plin de vitalitate care inundă sufletul, izvorînd din chiar sursa vieții. Acum, viziunile sînt departe: divinitatea nu va ști să se arate din afară dinaintea unui suflet ce o conține pentru totdeauna. Nimic nu pare să deosebească esențial un astfel de om de semenii printre care locuiește. Doar el însuși își dă seama de transformarea care îl înalță în rîndul acelor *adjutores Dei*, pacienți în raport cu Dumnezeu, agenți în raport cu oamenii. Din această înălțare spirituală, omul nu resimte nici un orgoliu. Mare, din contra, îi este umilința. Și cum să nu fie umil, cînd singur a putut constata în dialogurile sale tăcute cu sine, cu o emoție în care-și simțea sufletul în întregime topindu-se, ceea ce am putea numi umilința divină?

O anumită acțiune era preformată deja în misticismul care se oprește la pragul extazului, adică la contemplație. Coborînd cu greu din cer pe pămînt, oamenii simțeau nevoia să meargă printre semenii lor, să-i învețe. Trebuiau să anunțe tuturor că lumea percepută cu ochii timpului este neîndoielnic reală, dar există și altceva, care nu este doar simplă posibilitate ori probabilitate, asemenea concluziei unui raționament, ci este ceva la fel de cert ca și o experiență: cineva a văzut, cineva a atins, cineva știe. Era doar o vclitate de apostolat. De fapt, întreprinderca era descurajantă: cum poate fi propagată prin discurs convingerea dobîndită dintr-o experiență? Și, mai ales, cum să exprimăm inexprimabilul? Asemenea întrebări nici măcar nu există pentru misticul complet. El simte în sine adevărul ivindu-se în chip firesc, fără efort, asemenea unei forțe active. Și la fel cum soarele își răspîndește neîmpiedicat lumina, la fel și misticul va risipi în jur adevărul. Numai că nu-l va propaga prin simple discursuri.

Căci iubirea care îl mistuie nu mai este simpla iubire a unui om, pentru Dumnezeu, ci este iubirea însăși a lui Dumnezeu pentru toți oamenii. În Dumnezeu, prin Dumnezeu, el iubește cu o iubire divină întrecagă omenirea. Nu mai e în joc fraternitatea recomandată de filosofi în numele rațiunii, invocînd faptul că toți oamenii se împărtășesc în chip original dintr-o aceeași esență rațională: în fața unui atît de nobil ideal ne vom închina cu respectul cuvenit; ne vom strădui chiar să-l împlinim ca atare, dacă nu ridică prea multe probleme individului și comunității; însă nu ne vom așeza sub semnul lui cu pasiune. Sau, dacă ar fi astfel, ar însemna că am respirat parfulul îmbătător lăsat de misticism în vreun colț de civilizație. Filosofii înșiși ar fi pus cu atîta siguranță principiul participării egale a tuturor oamenilor la o esență superioară, principiu atît de puțin conform experienței curente, dacă nu s-ar fi aflat mistici care să îmbrățișeze întreaga omenire într-o unică și indivizibilă iubire? Aici nu este deci vorba despre fraternitatea a cărei

idee ne-am construit-o, spre a o transforma mai apoi în ideal. Nu este vorba nici despre intensificarea simpatiei înăscute a omului pentru om. De altfel, ne putem întreba dacă un atare instinct a existat vreodată și altcumva decât în imaginația filosofilor, în care s-a ivit din motive de simetric. Familia, patria, umanitatea, apărind drept cercuri din ce în ce mai vaste, s-au gândit probabil că omul trebuia să iubească în chip natural umanitatea, la fel cum își iubește patria și familia. În realitate însă, grupul familial și grupul social sînt singurele voite de natură, singurele cărora le corespund instinctele, iar instinctele sociale pot determina societățile mai curînd să lupte unele împotriva celorlalte decât să se unescă pentru a se constitui efectiv în umanitate. Cel mult, sentimentul familial și social, prisosind în mod accidental, se vor putea aplica dincolo de granițele naturale, fie prin joc, fie prin bogății nemăsurate; dar acestea nu ajung niciodată prea departe. Întru totul altfel este iubirea mistică pentru umanitate. Ea nu prelungește un instinct, nici nu derivă dintr-o idee. Nu ține nici de sensibil, nici de rațional. Implicit, este atît unul, cît și celălalt; dar efectiv – este mult mai mult. Căci o astfel de iubire este rădăcina însăși a sensibilității și a rațiunii, rădăcina tuturor celorlalte lucruri. Ea coincide cu iubirea lui Dumnezeu pentru lucrarea sa, cea care a făcut totul; ea dezvăluie celui ce va ști să o întrebe secretul creației. Ea este mai curînd de esență metafizică decât morală. Și va voi, cu ajutorul lui Dumnezeu, să desăvîrșească creația speciei umane și să facă din omenire ceea ce ar fi fost ea dacă s-ar fi putut constitui definitiv fără de ajutorul omului însuși. Sau, pentru a folosi cuvinte care spun, după cum vom vedea, unul și același lucru într-un alt limbaj: direcția iubirii este tocmai direcția elanului vicții; ea este chiar acest elan, comunicat integral oamenilor privilegiați care vor voi să-l imprime întregii omeniri și, printr-o contradicție realizată, să convertească în efort creator acest lucru creat care este specia, să facă din ceea ce este prin definiție o oprire – o mișcare.

Va reuși ea oare? Dacă misticismul trebuie să transforme omenirea, nu va putea altfel decât transmițînd, din aproape în aproape, încet, o parte din el însuși. Misticii simt bine acest lucru. Cel mai mare obstacol întîlnit de ei este cel care a împiedicat crearea unei umanități divine. Omul trebuie să-și cîștige pîinea cu sudoarea frunții: cu alte cuvinte, omenirea este o specie animală, supusă, ca atare, legii care conduce lumea animală și condamnă viul să se hrănească cu viu. Hrana fiindu-i deci disputată atît de natură în general cît și de cei de aceeași specie cu el, omul își folosește în mod necesar întreg efortul său spre a și-o procura; inteligența lui este alcătuită tocmai pentru a-i putea furniza arme și unelte în vederea luptei și a muncii. Și cum ar putea omenirea, date fiind aceste condiții, să-și întoarcă spre cer o atenție esențial fixată pe pămînt? Dacă totuși este posibil, aceasta nu se va realiza decât prin folosirea simultană sau succesivă a două metode extrem de diferite. Prima va consta într-o atît de puternică intensificare a muncii intelectuale, încît va purta inteligența mult dincolo de ceea ce natura a voit pentru ea, iar simpla unealtă va ceda locul unui sistem imens de mașini capabile să elibereze activitatea umană, eliberarea fiind, de altfel, consolidată printr-o organizare politică și socială ce va asigura mașinismului destinația lui reală. Mijloc periculos, fără îndoială, pentru că mecanicul, dezvoltîndu-se, s-ar putea întoarce împotriva misticului: mai mult, mecanicul se va dezvolta cel mai bine ca o reacție de aparentă opoziție împotriva misticului. Dar există riscuri ce se cer asumate: o activitate de ordin superior, care are nevoie de o activitate inferioară, va trebui să o suscite pe aceasta din urmă, chiar dacă va fi nevoită ulterior să se apere împotriva ei. Experiența ne arată că, dacă dintre două tendințe opuse dar complementare una crește în așa măsură încît tinde să ocupe întreg spațiul, cealaltă își va găsi un loc mai mic în chiar interiorul aceleia pentru a se menține. Va veni și rîndul ei, și va beneficia atunci de toate cîte s-au realizat fără ea, de toate cîte au fost

orientate clar împotriva ei. Orice s-ar întâmpla, modalitatea aceasta nu se va putea utiliza ca atare decât mult mai târziu și, în așteptarea ei, există o cu totul altă cale de urmat. Este vorba despre a nu visa o propagare generală imediată a clanului mistic, fapt evident imposibil, și de a-l comunica, deși deja diminuat, unui mic număr de privilegiați care alcătuiesc laolaltă o societate spirituală. Societățile de felul acesta se pot răspîndi; fiecare dintre ele, prin cîțiva dintre membrii lor excepțional dotați, vor da naștere unuia sau mai multor societăți asemănătoare. Astfel se va conserva și se va continua clanul pînă în ziua în care o profundă modificare a condițiilor materiale impune omnirii de către natură va permite o radicală transformare sub aspect spiritual. Aceasta este calea urmată de marii mistici. Pentru că au fost constrînși și pentru că nu puteau proceda altfel, și-au risipit prea-plinul de energie în întemcierea ordinelor religioase ori a mănăstirilor. În acele momente, îndatorirea lor nu era să privească mai departe. Elanul de iubire care-i făcea să înalțe omenirea pînă la Dumnezeu și să desăvîrșască creația divină, nu se putea realiza pe deplin, după părerea lor, decât cu ajutorul Domnului, ale cărui instrumente se considerau a fi. Deci întreg efortul lor trebuia să se concentreze asupra unei sarcini imense, extrem de dificile, însă limitate. Se vor ivi și alte eforturi, altele deja se iviseră; dar toate vor fi convergente, de vreme ce Dumnezeu le ținea în unitate.

De fapt, noi am simplificat mult lucrurile. Pentru un plus de claritate și, mai ales, pentru a putea orîndui în serie dificultățile, am raționat ca și cum misticul creștin, purtător al unei revelații interioare, s-ar fi ivit într-o omenire ce n-ar fi știut nimic despre această revelație. În fapt însă, oamenii cărora li se adresează misticul au deja o religie, care, de altfel, este și propria lui religie. Iar dacă el avea viziuni, ele nu făceau decât să transpună în imagini ceea ce religia îi inoculase deja sub forma ideilor. Dacă exista și extazul, el îl unea cu un Dumnezeu care neîndoielnic depășea toate cîte și-ar fi putut imagina omul

și care corespundea totuși descrierii abstracte furnizate lui de religie. Ne-am putea chiar întreba dacă nu cumva aceste învățăminte abstracte stau la originea misticismului, și dacă acesta a făcut vreodată și altceva în afara faptului de a trece din nou peste litera dogmei, spre a o rescrie din nou, de astă dată cu litere de foc. În acest caz, rolul misticului va fi doar acela de a aduce religiei ceva din ardoarea care îl animă, încercînd astfel s-o reanime. Desigur, cel ce profesează o atare opinie nu va întâmpina prea mari dificultăți în a o face acceptată. În fond, învățămintele religiei se adresează, ca orice alte învățăminte, inteligenței; și ceea ce ține de ordinea intelectuală poate deveni accesibil tuturor. Fie că aderăm sau nu la o religie anume, vom ajunge întotdeauna s-o asimilăm intelectual, chiar dacă misterele ei ni le vom reprezenta ca aparținînd misteriosului. Din contra, misticismul nu comunică nimic, absolut nimic celui care n-a simțit nimic. Cu toții vor putea înțelege deci că misticismul se înscrează, din vreme în vreme, original și infailibil, într-o religie preexistentă, formulată în termeni inteligenți; va fi greu, în schimb, să-i determinăm să admită ideea unei religii care n-ar exista decît prin misticism, pentru care ea ar fi un extract intelectual formulabil, în consecință, generalizabil. Nu va trebui să cercetăm care dintre aceste două interpretări convine ortodoxiei religioase. Vom spune doar că din punctul de vedere al psihologului, cea de-a doua este mult mai verosimilă decît prima. Dintr-o doctrină ce nu este decît doctrină, cu greu va decurge entuziasmul ardent, iluminarea, credința ce mută munții. Dar presupuneți că incandescența, materia aceasta efervescentă, este turnată fără greutate în tiparul unei doctrine, devenind, prin solidificare, aceea doctrină însăși. Ne reprezentăm deci religia drept o cristalizare, operată printr-o răcire savantă, a ceea ce misticismul depune – materie arzîndă – în sufletul omenirii. Prin religie, toți vor putea dobîndi cîte puțin din ceea ce posedă pe deplin cîțiva privilegiați. Este adevărat că ea a trebuit să accepte multe pentru a izbuti să se facă pe

sine acceptată. Omenirea nu înțelege noul decât dacă ia urma celor vechi. Or vechi era, pe de o parte, edificiul construit de filosofii greci, și pe de altă parte, cele imaginate de religiile antice. Neîndoielnic este și faptul că, la rîndul său, creștinismul a preluat mult și dintr-o parte, și din cealaltă. Este copleșit de filosofia greacă, dar a păstrat bine și rituri, ceremonii ori chiar credințe ale religiei numită de noi statică ori naturală. Era interesul creștinismului, căci adoptînd parțial neo-platonismul aristotelic și-a putut alătura gîndirea filosofică, iar împrumuturile de la religiile antice trebuiau să ajute religia cea nouă, de sens opus lor, neavînd nimic comun cu cele de odinioară în afara numelui, să devină populară. Dar nimic din toate acestea nu era esențial: esența noii religii trebuia să fie răspîndirea misticismului. Există o vulgarizare nobilă, care respectă liniile adevărului științific, și care permite spiritelor mai puțin cultivate să-și reprezinte în mare acest misticism pînă în clipa în care un efort superior le va dezvălui amănuntul și, mai ales, le va ajuta să-și înțeleagă în profunzime semnificația. Ni se pare că propagarea misticității de către religie aparține aceluiași gen. În sensul acesta, religia este pentru misticism ceea ce este vulgarizarea pentru știință.

Misticul va afla dinaintea-i o omenire pregătită de alți mistici, invizibili și prezenți în religia care se învață, și care-i așteaptă venirea. Chiar misticismul său este impregnat de această religie, întrucît prin ea și-a aflat și el începutul. Teologia sa se va conforma în general celei profesate de teologi. Inteligența și imaginația lui vor folosi învățăturile teologilor spre a transpune astfel în cuvinte cele simțite de el, și în imagini materiale – ceea ce misticul vede în mod spiritual. Și îi va fi ușor, pentru că teologia cuprinde tocmai izvorul care își află sursa în misticitate. Astfel, misticismul său beneficiază de religie, dorind ca religia să se sporască pe ea însăși cu el. Așa se explică rolul pe care misticul se simte chemat să-l joace, acela de a spori credința religioasă. În realitate, în cazul marilor

mistici, este vorba despre o radicală transformare a omenirii, care începe cu exemplul lor personal. Scopul nu va fi atins decât dacă s-ar constitui în cele din urmă ceea ce teoretic ar fi trebuit să existe dintru începuturi: o omenire divină.

Misticism și creștinism se condiționează reciproc, la nesfârșit. Și totuși un început trebuie să existe. Prin însuși acest fapt, creștinismul își află originea în Christos. De pe pozițiile pe care ne situăm, nu prezintă atîta importanță faptul că Christos se numește ori nu se numește om. Nu contează nici măcar faptul că se numește Christos. Cei care au ajuns într-acolo încît au negat existența lui Iisus, nu vor împiedica Predica de pe munte să figureze în Evanghelie, alături de alte rostiri divine. Putem da autorului orice nume voim, dar asta nu înseamnă că nu există autor. Nu este cazul să ne punem aici asemenea întrebări. Vom spune doar că, dacă marii mistici sînt cu adevărat așa cum i-am descris noi, ei sînt imitatorii și continuatorii originali, dar incompleți, a ceea ce a fost, în chip desăvîrșit Christos din Evanghelii.

El însuși poate fi considerat continuatorul profeților din Israel. Este cert faptul că religia creștină a fost o transformare profundă a iudaismului. S-a spus deja de multe ori: unei religii încă esențial naționale i s-a substituit una capabilă să devină universală. Unui Dumnezeu care hotăra asupra tuturor celorlalți prin justiția dar și prin puterea sa, însă a cărei putere se exersa în favoarea poporului său și a cărei justiție viza în primul rînd pe supușii lui, îi va urma un Dumnezeu al iubirii, ce va cuprinde, în iubirea sa, întreaga omenire. Tocmai de aceea czităm să clasificăm profeții evrei în rîndul mysticilor antichității: Jahve era un prea sever judecător, între Israel și Dumnezeul lui nu a fost suficientă intimitate pentru ca iudaismul să fi putut fi misticism în sensul definit de noi. Și totuși, nici o altă orientare afectivă ori în ordinea gîndirii n-a contribuit mai mult decît profetismul evreu la suscitarea misticismului numit de noi complet, și anume misticismul creștin. Și aceasta pentru că, deși

au existat și alte curente ce au purtat sufletele către un misticism contemplativ, meritînd astfel să fie considerate mistice, ele n-au depășit pragul contemplației pure. Spre a depăși intervalul dintre gînd și faptă era necesar clanul, care le lipsea. Elanul acesta îl aflăm la profeți: ei au avut patima justiției, au reclamat justiția în numele Dumnezeului lui Israel. Iar creștinismul, cel care a urmat iudaismului, datorcă în mare măsură tocmai profeților evrei misticismul său activ, capabil să se avînte în cucerirea lumii.

Dacă misticismul este cu adevărat ceea ce tocmai am spus, atunci el trebuie să furnizeze un instrument ce ne permite o abordare oarecum experimentală a problemei existenței și naturii lui Dumnezeu. De altfel, nici nu vedem cum altfel ar putea filosofia să analizeze această problemă. În mod general, estimăm că un obiect care există este un obiect care este, ori ar putea fi perceput. Este deci un obiect dat într-o experiență, reală sau posibilă. Fiecare poate construi după bunul său plac ideea unui obiect ori a unei ființe, așa cum procedează geometrul cu figurile sale: doar experiența singură va stabili dacă acea figură există efectiv în afara ideii astfel construite. Veți spune că aceasta e problema, că este vorba tocmai despre a ști dacă o anumită Ființă nu s-ar deosebi de toate celelalte tocmai prin aceea că ea ar fi inaccesibilă experienței noastre și totuși la fel de reală ca și celelalte ființe? Admit pentru o clipă ideea aceasta, chiar dacă o asemenea afirmație, precum și raționamentele ce i se adaugă îmi par a implica o iluzie fundamentală. Va rămîne însă de stabilit că Ființa astfel definită, astfel demonstrată, este cu adevărat Dumnezeu. Veți pretexta oare că astfel este prin definiție, și că sîntem liberi să dăm ce sens voim cuvintelor pe care le definim? Sînt dispus să admit, dar dacă atribuim cuvîntului un sens radical diferit de cel pe care-l are el de obicei, înseamnă că se aplică unui obiect nou; raționamentele nu vor mai avea în vedere vechiul obiect; se va înțelege de la sine că vorbiți de fapt despre un alt obiect. Acesta este

chiar cazul general al filosofiei, atunci cînd ea vorbește despre Dumnezeu. Este atît de puţin acel Dumnezeu la care se gîndesc majoritatea oamenilor încît dacă printr-o minune, şi împotriva părerii filosofilor, Dumnezeu astfel definit ar coborî în cîmpul experienţei, nimeni nu l-ar recunoaşte. Religia, fie ea statică ori dinamică, îl consideră drept o Fiinţă ce poate întreţine o anumită relaţie cu omul. Or, tocmai de această faptă este incapabil Dumnezeu lui Aristotel, cel adoptat, cu cîteva mici modificări, de majoritatea succesorilor lui. Fără a încerca aici un examen aprofundat al concepţiilor aristotelice asupra divinităţii, vom menţiona doar că ele par să ridice o dublă întrebare: (1) de ce Aristotel a pus drept principiu prim un Motor imobil, Gîndirea care se gîndeşte pe sine, închisă în ea însăşi, şi care nu acţionează decît prin atracţia exercitată de perfecţiunea ei; (2)^o de ce, odată pus acest principiu, i-a dat numele de Dumnezeu? Răspunsul nu e greu la nici una din cele două întrebări: teoria platoniciană a Ideilor a dominat toată gîndirea antică, în aşteptarea vremurilor cînd va pătrunde şi în filosofia modernă; or, raportul aristotelic dintre principiu şi lucruri este tocmai cel stabilit de Platon între Idee şi lucruri. Pentru cel care nu vede în idei decît produse ale inteligenţei sociale şi individuale, nu este nimic uimitor în faptul că ideile în număr determinat, imuabile, corespund lucrurilor indefinit variate şi schimbătoare ale experienţei noastre : de fapt, noi ne punem de acord pentru a afla asemănări între lucruri în ciuda diversităţii lor şi pentru a căpăta puncte stabile de vedere asupra lor, în ciuda instabilităţii; obţinem astfel idei asupra cărora avem o anumită influenţă, în timp ce lucrurile ca atare ne alunecă printre degete. Toate acestea sînt lucrări omeneşti. Însă cel care începe să filosofeze cînd societatea şi-a dus deja destul de departe munca ei, şi care află rezultatele muncii acesteia depuse în limbaj, poate fi cuprins de admiraţie în faţa sistemelor de idei după care par a se ordona lucrurile. Nu vor fi ele, în imuabilitatea lor, modelele pe care se vor limita să le imite lucrurile schimbă-

toare și mișcătoare? Și nu vor fi ele realitatea cea adevărată, în timp ce schimbarea și mișcarea vor traduce neîncetata și inutila încercare a lucrurilor cvasi-inexistente, care alcargă, într-un anume sens, după ele însele, de a coincide cu imuabilitatea Ideii? Înțelegem deci că, punând deasupra lumii sensibile o ierarhie a Ideilor, dominată de Ideea Ideilor care este Ideea de Bine, Platon a judecat că Ideile în general, și cu atât mai mult Binele, acționează prin atracția propriei lor perfecțiuni. Dar tocmai acesta este, după Aristotel, modul de acțiune al Gîndirii. Al gîndirii care nu este chiar fără legătură cu Ideea Ideilor. Este adevărat că Platon nu a identificat-o cu Dumnezeu; Demiurgul din *Timaios*, cel care organizează lumea, este distinct de Ideea de Bine. Dar *Timaios* este un dialog mitic; Demiurgul are existență doar pe jumătate. Și Aristotel, care renunță la mituri, face să coincidă cu divinitatea o Gîndire care, se pare, abia este o Ființă gînditoare și pe care am putea-o numi mai curînd Idee decît Gîndire. Prin aceasta, Dumnezeul lui Aristotel nu are nimic comun cu zeii adorați de greci. Dar nici cu Dumnezeul cărților sfinte. Statică ori dinamică, religia aduce dinaintea filosofiei un Dumnezeu care ridică cu totul alte probleme. Totuși, acestui Dumnezeu i s-a atașat metafizica în general, cu riscul de a-l feri de un atribut ori altul, incompatibil cu esența sa. Dacă l-ar fi considerat însă dintru începuturile Lui! L-ar fi putut vedea formîndu-se prin comprimarea tuturor ideilor în una singură. De ce oare n-a considerat și toate aceste idei! Căci ar fi văzut că ele servesc, înainte de toate, la pregătirea acțiunii asupra lucrurilor, a individului și societății, că tocmai în acest scop le furnizează societatea individului și că crijarca chintesenței lor în divinitate constă pur și simplu în divinizarea socialului. În fine, de ce n-a analizat oare condițiile sociale ale acestei acțiuni individuale și natura muncii îndeplinite de individ cu ajutorul societății! Ar fi constatat că, spre a simplifica munca dar și pentru a ușura cooperarea, începem prin a reduce lucrurile la un mic număr de categorii sau de idei traductibile

în cuvinte, fiecare dintre ele reprezentînd o proprietate sau o stare stabilă dobîndită de-a lungul unei devenirii: realul este mișcător, sau, mai curînd, este mișcare, și noi nu percepem decît continuități de schimbare. Însă pentru a acționa asupra realului, și mai ales pentru a duce spre bine munca de fabricare, cea care este obiectul propriu al inteligenței umane, trebuie să fixăm, prin gîndire, stații, în același fel în care așteptăm cîteva minute de încetinire ori de relativă oprire pentru a trage asupra unei ținte mobile. Iar repausurile acestea, care nu sînt decît accidente ale mișcării și care, de altfel, se reduc la pure aparențe, aceste calități nefiind decît instanțanțe luate asupra mișcării, în ochii noștri devin realul și esențialul, tocmai pentru că sînt cele care interesează acțiunea noastră asupra lucrurilor. Repausul devine pentru noi anterior și superior mișcării, aceasta nefiind decît o agitație în vederea atingerii repausului. Astfel, imuabilitatea va sta deasupra mobilității care nu va fi decît o deficiență, o lipsă, o căutare a formei definitive. Mai mult, tocmai prin îndepărtarea dintre punctul în care lucrul este și în care trebuia, sau dorea să fie, se va defini și chiar se va măsura mișcarea și schimbarea. Astfel durata devine o degradare a ființei și timpul privarea de eternitate. Întreagă metafizica aceasta este implicată în concepția aristotelică asupra divinității. Ea constă în divinizarea atît a muncii sociale care este premergătoare limbajului, cît și a muncii individuale de fabricare, care necesită stăpîni ori modele: eido (Ideea sau Forma) este ceea ce corespunde acestei duble munci; Ideea Ideilor sau Gîndirea Gîndirii se trezește a fi divinitatea însăși. Cînd am reconstituit astfel originea și semnificația Dumnezeuului lui Aristotel, ne întrebăm cum pot analiza modernii existența și natura lui Dumnezeu, încurcîndu-se cu probleme insolubile ce nu apar decît atunci cînd considerăm divinitatea din punctul aristotelic de vedere și consimțim să atribuim acest nume unei ființe pe care oamenilor nu le-a trecut niciodată prin minte s-o invoce.

Rezolvă experiența mistică toate aceste probleme? Vedem ce probleme anume ridică ea. Le-am îndepărtat pe acelea care făceau din orice mistic un dezechilibrat, din orice misticism – o stare patologică. Marii mistici, singurii de care ne ocupăm aici, au fost în general bărbați și femei de acțiune, de un bun simț superior: nu contează că au avut drept imitatori niște dezechilibrați, sau că unii dintre ei s-au resimțit, în anumite momente, în urma unei tensiuni extreme și prelungite a inteligenței și a voinței; mulți dintre oamenii de geniu au trecut prin stări asemănătoare. Dar există o altă serie de obiecții, de care este imposibil să nu ținem seama. Invocăm faptul că experiența acestor mistici este individuală și excepțională, că nu poate fi controlată de marea majoritate a oamenilor, că nu este, prin urmare, comparabilă cu experiența științifică și că nu va ști să rezolve problemele. Multe ar fi de spus asupra acestui punct. Mai întâi, trebuie ca o experiență științifică ori, mai general, o observație înregistrată de știință, să fie întotdeauna susceptibilă de repetiție sau de control. În vremea când Africa centrală era *terra incognita*, geografia se punea la dispoziția unui singur explorator dacă el oferea suficiente garanții de competență și onestitate. Traseul călătoriilor lui Livingstone a figurat mult timp pe hărțile atlaselor noastre. Veți răspunde că verificarea era posibilă de drept, dacă nu în fapt, că și alți călători erau liberi să se ducă să se convingă, că, de altfel, harta alcătuită după indicațiile unui singur călător era provizorie și aștepta ca explorările ulterioare să o confirme definitiv. De acord: dar și misticul a făcut o călătorie pe care și alții o pot reface de drept, dacă nu în fapt; iar cei care sînt efectiv capabili de acest lucru sînt la fel de numeroși ca și cei ce au avut îndrăzneala și energia unui Stanley, cel plecat pe urmele lui Livingstone. Dar nu sînt suficiente cele spuse. Căci alături de sufletele ce vor urma pînă la capăt calca misticii, aflăm multe care vor străbate măcar o parte a ei. Și cîte nu vor fi fiind acelea ce au făcut cîțiva pași, fie printr-o încordare a

propriei voințe, fie grație unei predispoziții a naturii lor! William James declara că nu a străbătut niciodată vreo stare mistică; dar adăuga că, auzind oamenii vorbind despre aceste experiențe de ei cunoscute, „ceva din el le răspundea, ca un ecou”. Probabil că majoritatea dintre noi se află în aceeași situație. N-ar folosi la nimic să le opunem protestele indignate ale celor care nu văd în misticism decît înșelătorie ori nebunie. Desigur că există și oameni închiși cu desăvîrșire oricărei experiențe mistice, incapabili să simtă sau să-și imagineze ceva în acest sens. Dar în egală măsură întâlnim și oameni pentru care muzica nu este decît un zgomot; și unii dintre ei vorbesc despre muzicieni cu aceeași minie, cu același ton de ranchiună personală. Nimeni nu va afla aici un argument împotriva muzicii. Să vedem dacă examenul cel mai superficial al experienței mistice nu va crea deja o prezumție în favoarea validității ei.

Mai întîi, trebuie să remarcăm acordul mysticilor între ei; faptul este frapant în special la mysticii creștini. Spre a atinge deificarea desăvîrșită ei străbat o serie de stări care pot varia de la un mistic la altul, dar, cu toate acestea, sînt mult asemănătoare. În orice caz, calea parcursă este aceeași, admițînd totuși că opririle o jalonează în mod diferit. Oricum, termenul final este același. În descrierile stării definitive regăsim aceleași expresii, aceleași imagini, aceleași comparații, deși în general autorii sînt străini unii altora. Ni se poate răspunde că ei se mai cunosc cîteodată între ei, și că, de altfel, există o tradiție mistică și ea i-a influențat pe toți. De acord, dar va trebui să observăm că marilor mystici nu le prea pasă de tradiție; fiecare dintre ei își are propria-i originalitate care nu este voită, care n-a fost dorită, însă de care ne dăm seama că este legat în chip esențial: ea semnifică faptul că acel mistic este obiectul unei excepționale favori, deși nemeritată. Veți răspunde că identitatea de religie este suficientă spre a explica asemănarea, că toți mysticii creștini s-au hrănit din Evangheliile, că au primit cu toții o aceeași învățătură teologică. Ar însemna să uitați că,

dacă asemănările între viziuni se explică în fond prin identitatea de religie, viziunile ocupă prea puțin loc în viața marilor mistici; ele sînt repede depășite, neavînd pentru ei decît o valoare simbolică. În ceea ce privește învățătura teologică în general, ei par să o accepte cu o absolută docilitate și, în particular, ascultă de confesorul lor. Dar, așa cum s-a spus cu subtilitate, „ei nu ascultă decît de ei înșiși, iar un instinct sigur îi îndreaptă spre omul care îi va orienta precis pe calea pe care ei doresc să meargă. Dacă acest om se abate, misticii nu vor ezita să se dezică de autoritatea lui și să se prevaleze de o libertate superioară, întăriți fiind de relațiile lor directe cu divinitatea”⁴ Va fi interesant să analizăm îndeaproape raportul dintre conducător și condus. Vom afla că acela care, dintre ei doi, a acceptat cu umilință să fie condus, a devenit încă o dată, cu nu mai puțină umilință, conducătorul. Dar nu acesta este cel mai important lucru pentru noi. Am dori doar să spunem că, deși asemănările exterioare între misticii creștini se pot datora identității de tradiție și de învățătură, acordul lor profund este semn al unei identități de intuiție care se va explica cel mai bine prin existența reală a Ființei cu care ei cred că se află în comuniune. Și ce va însemna dacă vom considera că și celelalte mistici, antice ori moderne, ajungînd mai mult sau mai puțin departe, oprindu-se aici ori dincolo, urmează cu toate o aceeași direcție?

Sîntem totuși de acord că experiența mistică, considerată doar în ea însăși, separat, nu poate aduce filosofiei certitudinea definitivă. Ea nu va fi întru totul convingătoare decît dacă filosofia a ajuns pe o altă cale, cum ar fi experiența sensibilă și raționamentele fondate pe ea, să considere drept verosimilă existența unei experiențe privilegiate, în care omul poate intra în comuniune cu un principiu transcendent. Faptul că aflăm la mistici această experiență, exact în felul în care ne așteptam, ne va permite să o adăugăm rezultatelor dobîndite, în vreme ce acestea din urmă vor răsfrînge asupra experienței mistice cîte ceva din propria lor obiectivitate. Nu există o altă sursă de

cunoaștere în afara experienței. Dar, cum notația intelectuală a faptului depășește în mod necesar faptul brut, trebuie ca toate experiențele să fie în mod egal concludente și să autorizeze o aceeași certitudine. Multe însă ne conduc la concluzii doar probabile. Totuși, probabilitățile se pot pune la o laltă, iar adiția lor va da un rezultat care echivalează practic cu certitudinea. Vorbeam odinioară despre acele „șiruri de fapte”, fiecare dintre ele furnizându-ne doar direcția adevărului, el însuși nemergînd atît de departe: prelungind două dintre aceste șiruri pînă la punctul în care se intersectează, vom atinge totuși adevărul însuși. Topograful măsoară distanța la un punct inaccesibil considerîndu-l pe rînd din două puncte la care are acces. Estimăm că această metodă a întretăierilor este singura ce ar putea face metafizica să înainteze definitiv. Prin ea se va stabili o corelare între filosofi; metafizica, asemenea științei, va progresa prin acumularea progresivă a rezultatelor dobîndite, în loc de a se prezenta drept sistem complet, ba acceptat, ba respins, totdeauna contestat, totdeauna de luat de la capăt. Or, tocmai aprofundarea unei anumite ordini de probleme, întru totul diferite de cea religioasă, ne-a condus la concluziile ce fac probabilă existența unei experiențe singulare, privilegiată, cum este cea mistică. Pe altă parte, experiența mistică, studiată pentru ea însăși, ne furnizează indicații capabile de a fi alăturate învățăturilor obținute într-un cu totul alt domeniu și printr-o cu totul altă metodă. Aflăm aici atît consolidare, cît și completare reciprocă. Să începem deci cu primul punct.

Urmărind atît de aproape pe cît ne-a stat în putere datele biologiei, am ajuns la concepția unui elan vital și a unei evoluții creatoare. Le-am demonstrat la începutul capitolului precedent: concepția aceasta nu va avea nimic comun cu ipotezele ce alcătuiesc îndeobște bazele metafizicilor; era o condensare de fapte, un rezumat al rezumatelor. Și acum, de unde venea acel elan, care-i era principiul? Dacă-și era suficient sieși, atunci ce era în el însuși, ce sens trebuia dat ansamblului manifestărilor

lui? Faptele considerate nu aduceau nici un răspuns la aceste întrebări ; dar ne putem da seama din ce direcție anume putea fi dat răspunsul. Energia care pătrunde materia ne apăruse ca infra-conștientă ori supra-conștientă, în orice caz, ca aparținând unei aceleiași specii ca și conștiința. Ea a trebuit să ocolească multe obstacole, să se îngusteze spre a putea trece, și, mai ales, să se împartă între linii divergente de evoluție. În cele din urmă, la extremitățile celor două linii evolutive principale am aflat acele două moduri de cunoaștere în care energia s-a analizat pe sine spre a se materializa în instinctul insectei și în inteligența omului. Instinctul era intuitiv, inteligența – reflecta și raționa. Este adevărat că, pentru a deveni instinct, intuiția trebuise să sufere o degradare; și s-a concentrat asupra interesului speciei, iar ceea ce conservase în sine din conștiință, a căpătat o formă somnambulică. Dar la fel cum în jurul instinctului animal subzista o urmă de inteligență, și inteligența umană era aureolată de intuiție. La om, aceasta din urmă rămăsese pe deplin conștientă și dezinteresată, dar nu mai era decât o fulgurație ce nu se putea proiecta prea departe. Și totuși, de la ea venea lumina, dacă vreodată trebuia luminat interiorul elanului vital, semnificația și destinația lui. Căci ea era întoarsă înspre înlăuntrul; și dacă, printr-o primă intensificare, ea ne făcea să sesizăm continuitatea vieții noastre interioare, dacă majoritatea dintre noi nici nu merg mai departe, în schimb, o intensificare superioară o va purta, poate, pînă la rădăcinile ființei noastre și, prin aceasta, pînă la principiul însuși al vieții în general. Nu era oare acesta chiar privilegiul sufletului mistic?

Am ajuns astfel la ceea ce anunțasem drept cel de-al doilea punct. Inițial, problema fusese de a ști dacă misticii au fost sau nu bieți dezechilibrați, dacă povestea experiențelor lor era ori nu, fantezie pură. Dar întrebarea s-a rezolvat repede, cel puțin în ceea ce privește marii mistici. Mai apoi, s-a pus problema dacă misticismul n-a fost decât o credință mai ardentă, o formă imaginativă pe care o poate căpăta religia tradițională

în sufletele pasionate, sau dacă, asimilînd cît mai mult cu putință din această religie, cerîndu-i chiar ei o confirmare și împrumutîndu-i rostirea, misticismul nu avea totuși un conținut original, direct inspirat de la chiar sursa religiei, și independent de ceea ce religia datorează tradiției, teologiei, Bisericii. În primul caz, misticismul va rămînc în mod necesar la o anumită distanță de filosofie, căci aceasta lasă la o parte revelația ce are o dată, instituțiile care au transmis-o, credința care o acceptă: ea trebuie să se păstreze în limitele experienței și ale raționamentului. Dar în cel de-al doilea caz va fi suficient să considerăm misticismul în stare pură, curățat de viziuni, de alegorii, de formulele teologice prin care se exprimă, pentru a face din el un auxiliar puternic al demersului filosofic. Dintre aceste două concepții asupra raportului pe care misticismul îl întreține cu filosofia, ni s-a părut că s-a impus cea de-a doua. Va trebui să urmărim în continuare în ce măsură experiența mistică prelungește experiența ce ne-a condus la doctrina elanului vital. Toate informațiile furnizate de experiența mistică filosofiei îi vor fi înapoiate în formă de confirmări.

Pentru început, să remarcăm că misticii lasă la o parte ceea ce noi numim „false probleme”. Vom spune poate că ei nici nu-și pun măcar vreo problemă, fie ea falsă ori adevărată, și vom avea dreptate să spunem astfel. Dar nu e mai puțin sigur că ei ne aduc răspunsul implicit la probleme ce trebuie să neliniștească filosoful, și că problemele în fața cărora filosofia a greșit oprindu-se sînt gîndite implicit de mistici ca fiind inexistente. Am demonstrat în alt loc că o parte a metafizicii gravitează, conștient sau nu, în jurul problemei „de ce există ceva”: de ce materia, de ce spiritele sau de ce Dumnezeu mai curînd decît nimic? Dar întrebarea aceasta presupune că realitatea umple un gol, că sub ființă pîndește neantul, că nu există nimic de drept, și că trebuie să explicăm de ce în fapt există ceva. Și această presuposiție este o pură iluzie, căci ideea neantului absolut are exact atîta semnificație cît și aceea a pătratului

rotund. Absența unui lucru fiind întotdeauna prezența unui alt lucru – pe care preferăm să-l ignorăm, dat fiind că nu este cel care ne interesează ori cel pe care îl așteptăm –, o suprimare nu este niciodată altceva decît o înlocuire, o operație cu două fețe, pe care preferăm s-o privim sub un singur aspect. Ideea unei aboliri a întregului se distruge pe ea însăși, fiind de neconceput; este o pseudo-idee, un miraj al reprezentării. Dar, din motive deja analizate, iluzia este naturală; ea își află originea în structurile profunde ale înțelegerii. Ea ridică probleme ce alcătuiesc principala sursă a angoasei metafizice. Cît despre mistic, el va considera că aceste probleme nici măcar nu se pun: iluziile de optică internă datorate structurilor inteligenței umane se estompează și dispar pe măsură ce ne înălțăm deasupra punctului omnesc de vedere. Pentru motive analoage, misticul nu se va neliniști nici din cauza dificultăților acumulate de filosofie în jurul atributelor „metafizice” ale divinității, el nu are ce să facă cu determinațiile care sînt de fapt negații și care nu se pot exprima decît negativ. El crede că vede ceea ce Dumnezeu este, și nu are nici o viziune a ceea ce Dumnezeu nu este. Deci filosoful va trebui să întrebe misticul asupra naturii lui Dumnezeu, sesizată în mod imediat în ceea ce are ea pozitiv, adică perceptibil cu ochii sufletului.

Filosoful ar fi putut ușor defini această natură, de ar fi voit să pună misticismul într-o formulă. Dumnezeu este iubire, și este obiect al iubirii: în aceasta constă întreagă toată contribuția misticismului. Misticul nu va fi spus niciodată îndeajuns despre această dublă iubire. Descrierea lui este interminabilă întrucît lucrul descris este inexprimabil. Și totuși, el ne spune cu limpezime următoarele: iubirea divină nu este ceva de la Dumnezeu, ci este Dumnezeu însuși. De gîndul acesta se va lega filosoful ce-l consideră pe Dumnezeu drept persoană, dar evită totuși să cadă în capcana unui antropomorfism grosolan. Se va gîndi, spre exemplu, la entuziasmul ce poate cuprinde un suflet, ce arde cele ce sînt ale sufletului și se înstăpînește

pentru totdeauna asupra întregului suflet. În situația aceasta, persoana coincide cu emoția; n-a fost niciodată ea însăși mai cu adevărat: este simplificată, unificată, intensificată. Și niciodată persoana n-a fost mai împovărată de gândire, dacă este adevărat, așa cum spuneam, că există două specii de emoție, una infra-intelectuală, și alta supra-intelectuală – care precede ideea și care este mai mult decît idee, dar care se va deschide întru idee dacă va voi, suflet pe deplin pur, să îmbrace forma unui trup. Ce poate fi mai elaborat, mai savant, decît o simfonie a lui Beethoven? Dar de-a lungul întregii sale munci de aranjare, de rearanjare și de alegere, care își urmează cursul în plan intelectual, muzicianul va urca înspre un punct aflat în afara acestui plan spre a găsi acolo acceptarea ori refuzul, direcția, inspirația. Iar punctul acela este locuit de o indivizibilă emoție pe care inteligența o va ajuta, desigur, să se explice pe sine prin muzică, dar care este ea însăși mai mult decît muzică, mai mult decît inteligență. Spre deosebire de emoția infra-intelectuală, ea va rămîne dependentă de voință. Spre a se putea raporta la ea, artistul va trebui să risipească de fiecare dată un efort, asemenea ochiului ce încearcă să aducă din nou în lumină steaua ce se cufundă imediat în noapte. O astfel de emoție seamănă fără îndoială, deși de departe, cu iubirea sublimă care este pentru mistic esența lui Dumnezeu. În orice caz, filosoful va trebui să se gîndească la ea cînd va urmări din ce în ce mai îndeaproape intuiția mistică spre a o putea exprima în termenii inteligenței.

Dar insul poate să nu fie muzician ci, la modul general scriitor; atunci analiza propriei sale stări de suflet, în clipele cînd compune, îl va ajuta să înțeleagă cum poate fi iubirea, cea în care misticii vedeau esența însăși a divinității, în același timp și persoană și putere de creație. Cînd scrie, el rămîne de obicei în sfera conceptelor, a cuvintelor. Societatea îi furnizează idei elaborate de către predecesori, înmagazinate în limbaj; iar el le combină într-un chip diferit, după ce societatea însăși

le-a remodelat pînă la un anumit punct pentru a face posibilă cuprinderea lor în structura imaginată de acel scriitor. Metoda aceasta, cu rezultate mai bune ori mai puțin bune, va ajunge de fiecare dată, într-un timp restrîns, la un rezultat. De altfel, opera produsă ar putea fi originală și valoroasă; adesea, ea va îmbogăți gîndirea omenească. Dar nu va fi decît o creștere a reîntoarcerii progresive; inteligența socială va continua să existe pe aceleași fundamente, pe aceleași valori. Acum, există o altă metodă de compoziție, mai ambițioasă, mai puțin sigură, incapabilă să spună cînd își va afla deplina împlinire și nici măcar dacă și-o va afla vreodată. Ea constă în urcarea, de la planul intelectual și social, pînă la acel punct al sufletului din care izvorăște exigența de creație. Se poate ca spiritul pe care l-a locuit să nu fi simțit pe deplin această experiență decît o singură dată în viață, dar ca este întotdeauna acolo, emoție unică, cutremurare ori elan primit din esența lucrurilor. Pentru a ne supune ei pe de-a-ntregul, ar trebui să ne cufundăm în trupul cuvintelor, să creăm idei, dar aceasta nu ar mai însemna comunicare, deci nici scriere. Totuși, scriitorul va încerca să realizeze irealizabilul. Va căuta emoția simplă, formă ce va voi să-i creeze materia, și cu ea alături, se va îndrepta înspre întîlnirea deja alcătuitelor idei, a cuvintelor deja existente, a tuturor decupajelor sociale din orizontul realului. De-a lungul întregului drum o va simți explicitîndu-se în semne din ea iscate, adică în fragmente ale propriei sale materializări. Cum pot fi făcute să coincidă cu lucrurile aceste elemente, fiecare dintre ele unic în felul său? Va trebui să violenteze cuvintele, să forțeze elementele. Și nici astfel succesul nu-i va fi asigurat: scriitorul se întreabă în fiecare clipă dacă îi va fi dat să ajungă pînă la capăt. Pentru fiecare reușită parțială înalță rugă de mulțumire întîmplării, asemenea unui alcătuitor de calambururi ce ar putea mulțumi vorbelor aflate în cale că s-au pretat la jocurile lui. Dar dacă-și atinge scopul, el va îmbogăți umanitatea cu o gîndire capabilă să îmbrace un aspect nou pentru fiecare nouă

generație, cu un capital producător de beneficiu la nesfârșit, și nu cu o sumă oarecare risipită imediat. Acestea sînt cele două metode de compoziție literară. Deși nu se exclud în mod absolut, ele diferă radical. Spre a-și reprezenta ca energie creatoare iubirea considerată de mistic drept esența lui Dumnezeu, filosoful va trebui să aibă în atenție cea de-a doua metodă, imaginea pe care o poate ca oferi, aceea a creației materiei prin formă.

Dar are iubirea aceasta vreun obiect? Să remarcăm că o emoție de ordin superior își este suficientă sieși. O anumită muzică sublimă exprimă iubirea. Și totuși, nu este iubire pentru nimeni. O altă muzică va fi altă iubire. Vor exista aici două orizonturi afective distincte, două parfumuri diferite, în ambele situații iubirea fiind definită nu prin obiectul, ci prin esența ei. Cu toate acestea, este greu de conceput o iubire activă ce nu se adresează nimănui. În definitiv, misticii sînt cu toții de acord în a mărturisi că Dumnezeu are nevoie de noi, așa cum noi avem nevoie de Dumnezeu. Și de ce ar avea nevoie Dumnezeu de noi, dacă nu pentru a ne iubi? Aceasta va fi concluzia filosofului atașat experienței mistice. Creația îi va aparca ca o lucrare a lui Dumnezeu pentru a crea creatori; pentru a-și aduce aproape ființe demne de iubirea lui.

Am ezita să admitem acest gînd, dacă ar fi fost vorba numai de mediocrii locuitori ai unui colț de univers numit Pămînt. Însă, așa cum notam altădată, se pare că viața animă toate planetele legate de toate stelele. Neîndoielnic, ca îmbracă formele cele mai variate și mai îndepărtate de cele imaginate de noi, dată fiind diversitatea condițiilor care i-au fost date. Însă peste tot viața are o aceeași esență, și anume acumularea treptată de energie potențială, ce va fi brusc cheltuită în acte libere. Am putea ezita în continuare să admitem cele de mai sus, dacă am considera drept accidentală apariția, printre animalele și plantele ce locuiesc pămîntul, a unei ființe vii cum este omul, capabil să iubească și să se facă iubit. Dar am demonstrat că apariția omului, deși nu a fost predeterminată,

nu a fost nici accidentală. Deși au existat și alte linii evolutive alături de cea care a dus pînă la om, și în ciuda a ceea ce este incomplet în omul însuși, putem spune, păstrîndu-ne în imediata apropiere a experienței, că omul este rațiunea de a fi a vieții pe planeta noastră. În fine, am mai putea încă ezita dacă am crede că universul este esențial materia brută, iar viața se suprapune acestei materii. Am arătat însă contrariul, și anume faptul că materia și viața, așa cum le definim noi, sînt date solidar, laolaltă. În aceste condiții nimic nu mai împiedică filosoful să-și ducă pînă la capăt ideea sugerată lui de mistică, a unui univers ce nu va fi decît aspectul tangibil al iubirii și al nevoii de a iubi, cu toate consecințele pe care le antrenează emoția creatoare, adică cu apariția ființelor vii în care emoția își află complementul, și cu apariția unei infinități de alte ființe vii, fără de care primele nu s-ar fi putut ivi. Și, în fine, cu apariția unei imensități de materialitate fără de care viața însăși n-ar fi fost posibilă.

Neîndoielnic, am depășit aici concluziile prezente în *Evoluția creatoare*. Dorisem să ne păstrăm pe cît posibil cît mai aproape de fapte. Nu spuneam nimic ce n-ar fi putut fi confirmat într-o zi de biologic. În așteptarea confirmării, dețineam rezultate pe care metoda filosofică, așa cum o înțelegem noi, ne autoriza să le considerăm adevărate. Aici însă, ne aflăm mai curînd în domeniul verosimilului. Dar nu vom fi repetat nicio dată îndeajuns faptul că certitudinea filosofică comportă grade, că apelează în același timp atît la intuitic, cît și la raționament; și dacă intuiția învecinată științei este susceptibilă de prelungire, faptul acesta nu se poate realiza ca atare în afara intuiției mistice. De fapt, concluziile expuse aici completează în chip natural, deși nu și necesar, cele ale precedentelor noastre lucrări. O energie creatoare care va fi iubire și care va voi să extragă din ea însăși ființe demne de a fi iubite, va putea însămintă astfel lumile a căror materialitate, în măsura în care se opune spiritualității divine, ar exprima doar distincția între

ceea ce este creat și ceea ce creează, între notele juxtapuse ale simfoniei și emoția invizibilă care le-a lăsat să se risipească în afara ei. În fiecare dintre aceste lumi, elanul vital și materia brută vor fi două aspecte complementare ale creației, viața preluând de la materia pe care o traversează subdiviziunea ei în ființe distincte, puterile pe care viața le poartă în sine rămânând laolaltă contopite în măsura în care le permite spațialitatea materiei ce le manifestă. Această întrepătrundere nu a fost cu puțință pe planeta noastră : totul ne conduce la ideea că materia care se află aici drept complementară vieții a fost prea puțin făcută pentru a favoriza elanul vital. Impulsul original a dus deci la progresul evolutiv divergent, în loc să se mențină divizat pînă la capăt. Chiar și pe linia evolutivă pe care a trecut esențialul acestui impuls, el a sfîrșit prin a-și epuiza efectul, sau, mai curînd, mișcarea s-a convertit din rectilie, în circulară. Omenirea, care este termen final al acestei linii evolutive, se învîrtește în acest cerc. Aceasta era concluzia noastră. Pentru a o putea prelungi și altfel decît prin supoziții arbitrare, n-am avut decît să urmărim indicația misticiei. Să considerăm curentul vital ce traversează materia și care îi este, fără îndoială, însăși rațiunea de a fi, drept dat pur și simplu. Și să nu ne întrebăm dacă omenirea, care este rezultanta direcției principale, avea și altă rațiune de a fi în afară de ea însăși. Intuiția mistică pune această dublă problemă, rezolvînd-o totodată. Energia creatoare trebuind să se definească prin iubire, la existență au fost chemate ființe destinate să iubească și să fie iubite. Distincte de Dumnezeu, care este această energie însăși, ele nu se puteau ivi decît într-un univers, și tocmai de aceea s-a ivit și universul. În colțul de univers care este planeta noastră, și probabil în întreg sistemul nostru planetar, astfel de ființe, spre a se produce, au trebuit să se constituie într-o specie; specie care a necesitat o mulțime de alte specii, care i-au fost fie pregătire, fie sprijin, fie deșeuri. Aiurea, poate că nu există decît indivizi radical diferiți, admițînd că ar fi tot multipli, tot muritori; și

poate că ei au fost realizați dintr-o dată, pe deplin desăvârșiți. În orice caz, pe pământ, specia care le este tuturor celorlalte rațiunea de a fi, nu este decît parțial ea însăși. Și nici măcar nu s-ar fi gîndit să revină pe de-a-ntregul la sine dacă anumiți reprezentanți ai ei n-ar fi reușit, printr-un efort individual care s-a suprapus lucrării vieții în general, să înfrîngă rezistența opusă de instrument, să triumfe asupra materialității, să-l regăsească pe Dumnezeu. Asemenea oameni sînt misticii. Ei au deschis calea pe care o vor putea străbate și alții. Și prin aceasta, ei au arătat filosofului de unde vine și încotro va merge viața.

Vom repeta neobosit că omul înscamnă prea puțin pe pământ, iar pămîntul – în univers. Cu toate acestea, prin chiar corpul lui, omul este departe de a ocupa doar locul minim ce-i este de obicei acordat și cu care se mulțumește însuși Pascal, de vreme ce reducea „trestia gînditoare” la a nu fi, material vorbind, decît o trestie. Căci, dacă și corpul nostru este materia la care se referă conștiința, înscamnă că el este coextensiv conștiinței noastre, înțelege toate cîte le percepem, urcă pînă la stele. Dar corpul acesta imens se schimbă în orice clipă, uneori radical, la cea cea mai mică mișcare a unei părți din el însuși, care ocupă centrul și care locuiește un spațiu minim. Acest corp interior și central, relativ invariabil, este întotdeauna prezent. Și nu doar prezent, ci și activ ; căci prin el, și numai prin el putem mișca și celelalte părți ale corpului cel mare. Și cum acțiunea este cea care are importanță, cum este de la sine înțeles că sîntem acolo unde acționăm, avem obiceiul să cuprindem conștiința în corpul minim, neglijînd corpul imens. S-ar părea, de altfel, că și știința autorizează această ipoteză, căci ea consideră percepția exterioară drept epifenomen al proceselor intra-cerebrale corespunzătoare ei. Toate cîte sînt percepute de corpul cel mare nu vor fi deci decît fantome proiectate în exterior de corpul cel mic. Am demascat deja iluzia conținută în această metafizică⁶. Dacă suprafața corpului mic organizat (organizat tocmai în vederea acțiunii imediate) este locul mișcă-

rilor noastre actuale, atunci corpul mare anorganic este locul eventualelor noastre acțiuni teoretic posibile. Centrii perceptivi ai creierului fiind cercetașii și pregătitorii eventualelor acțiuni cărora le schițează interior planul, totul se petrece *ca și cum* percepțiile noastre exterioare ar fi fost construite de creierul nostru și proiectate tot de el în spațiu. Dar adevărul este cu totul altul, iar noi sîntem în mod real în tot ceea ce percepem, fie și prin părți din noi înșine care variază neîncetat, și în care nu se află decît acțiuni virtuale.

Să considerăm lucrurile în urma acestui ocol, și să nu ne mai spunem nicicînd despre corpul nostru că ar fi pierdut în imensitatea universului.

Este adevărat că, vorbind despre micimea omului și mărimea universului, ne gîndim mai curînd la complexitatea decît la dimensiunile acestuia din urmă. O persoană parc o ființă simplă; lumca materială este de o complexitate ce sfidează orice imaginație: cea mai mică parcelă vizibilă de materie este deja ea însăși o lume. Cum să admiți că aceasta din urmă nu are decît în prima rațiunea de a fi? Dar să nu ne lăsăm intimidați. Cînd ne aflăm în fața unor părți a căror enumerare se poate prelungi la nesfîrșit, s-ar putea ca întregul lor să fie simplu iar noi sîntem cei care s-au situat pe poziții greșite. Mișcați-vă mîna dintr-un punct în altul: doar pentru voi, care percepeți dinlăuntru, este un gest indivizibil. Dar cu, care îl percep din afară și îmi fixează atenția asupra liniei parcurse, îmi spun că a trebuit mai întîi depășită prima jumătate a intervalului, apoi jumătatea celeilalte jumătăți, apoi jumătatea a ceea ce a mai rămas, și așa mai departe. Aș putea continua vreme de milioane de veacuri, căci tot n-aș epuiza enumerarea actelor în care se descompune, în ochii mei, mișcarea resimțită de dumneavoastră drept indivizibilă. În felul acesta și gestul care suscită specia umană sau, mai general, obiectele iubirii Creatorului, ar putea foarte bine necesita condiții care, la rîndul lor, ar necesita altele, care, din aproape în aproape, ar putea antrena

o infinitate de condiții asemenea lor. Este imposibil să gîndești această multiplicitate fără a fi cuprins de amețeală; dar multiplicitatea nu-i decît inversul unui indivizibil. Este adevărat că actele infinite numeric în care descompunem un gest al mîinii sînt pur virtuale, necesar determinate în virtualitatea lor de către actualitatea gestului, în timp ce părțile alcătuitoare ale universului, și părțile acestor părți, sînt realități. Și cînd sînt vii, au o spontaneitate ce poate ajunge pînă la actul liber. De asemenea, nu pretindem că raportul între simplu și complex ar fi același în ambele cazuri. Am dorit doar să demonstrăm, prin această parabolă, că totuși complexitatea, fie ea și fără de granițe, nu este semnul importanței, și că o existență simplă poate necesita un șir infinit de condiții.

Aceasta va fi concluzia noastră. Ea va părea optimistă, întrucît atribuie un astfel de loc omului și o atare semnificație vieții. Dar imediat se va ivi tabloul suferințelor ce covîrșesc domeniul vieții, încă de la cel mai de jos grad de conștiință și pînă la om. În zadar am atrage atenția că în scria animală suferința este departe de a fi ceea ce credem noi: fără să ajungem la teoria carteziană a fiarelor-mașini, vom putea totuși presupune că durerea este în mod special redusă la ființele ce nu au o memorie activă, care nu-și prelungesc trecutul în prezent și care nu sînt pe deplin persoane; conștiința lor este de natură somnambulică; nici durerile, nici plăcerile lor nu au rezonanța profundă și durabilă a celor ale omului. Oare punem în rîndul durerilor reale suferințele pe care le încercăm în vis? La omul însuși, suferința fizică nu se datorează de cele mai multe ori imprudenței și neprevăderii, ori gusturilor prea rafinate, ori necesităților artificiale? Cît despre suferința morală, ea se datorează cel puțin tot atît de des greșelilor noastre, și în nici un fel nu ar fi atît de vie dacă nu ne-am fi iritat sensibilitatea pînă la a o face morbidă. Durerea ne este prelungită și multiplicată indefinit prin reflecția țesută în jurul ei. Pe scurt, n-ar fi prea greu să adăugăm cîteva paragrafe la *Teodiceea* lui Leibnitz.

Dar nu sîntem nevoiți să facem acest lucru. Filosoful se poate complăce în tot soiul de speculații de acest gen în singurătatea cabinetului său de lucru; dar ce va gîndi în fața unei mame care-și vede copilul murind dinainte-i? Nu, suferința este o realitate teribilă, iar cel care a definit *a priori* răul, reducîndu-l chiar la ceea ce este el efectiv, drept un mai puțin bine, face dovada unui optimism de nesusținut. Dar există și un optimism empiric, care constă pur și simplu în observarea a două lucruri: mai întîi, faptul că umanitatea judecă viața în ansamblul ei drept bună, de vreme ce durează, și apoi, faptul că există o bucurie pură, dincolo de plăcere și durere, care este starea de suflet definitivă a misticului. În acest dublu sens, și din acest dublu punct de vedere, optimismul se impune, fără ca filosoful să fi pledat cauza lui Dumnezeu. Am spune oare că, dacă viața în ansamblul ei, este bună, ar fi fost totuși mult mai bună fără suferință și că suferința nu a putut fi voința unui Dumnezeu al iubirii? Dar nimic nu dovedește că suferința ar fi fost voită. Am arătat că tot ceea ce apare, pe de o parte, drept o imensă multiplicitate de lucruri, printre care se află și suferința, se poate prezenta, pe altă parte, ca act indivizibil. S-ar putea pretexta faptul că întregul ar fi putut fi diferit, că o anumită durere nu i-ar fi fost parte integrantă ; că, prin urmare, viața, deși bună, ar fi putut fi cu mult mai bună decît este. De unde se poate conchide că, dacă există cu adevărat un principiu și acest principiu este iubirea, el nu poate totul, deci nu este Dumnezeu. Tocmai aici este problema. Ce înseamnă de fapt „atotputernicie”? Spuneam că ideea neantului este ceva asemănător ideii de pătrat rotund, că nu rezistă la analiză și dispare, lăsînd în urma ei doar un cuvînt, în fine, că este o pseudo idee. Nu se va întîmpla la fel și cu ideea de „tot”, de „întreg”, dacă pretendem că acest cuvînt desemnează nu doar ansamblul realului, ci și ansamblul posibilului? La nevoie, îmi pot reprezenta ceva cînd vorbesc despre totalitatea existentului, dar în totalitatea inexistentului nu reușesc să văd decît o îmbinare de cuvinte. Și aici

aflăm deci o pseudo idee, o entitate verbală împotriva căreia am ridicat o obiecție. Dar putem merge și mai departe: obiecția este legată de o întreagă serie de argumente ce implică un radical viciu de metodă. Construim *apriori* o anumită reprezentare, convenim să spunem că este ideea de Dumnezeu; și apoi deducem caracterele ce ar trebui să le aibă lumea, și dacă lumea nu prezintă acel caracter, conchidem că Dumnezeu este inexistent. Cum de nu ne dăm seama că, dacă filosofia este opera experienței și a raționamentului, ea ar trebui să urmeze tocmai metoda inversă, să interogheze experiența asupra a ceea ce ne poate ea învăța despre o Ființă transcendentă atît realității sensibile cît și conștiinței umane, și abia apoi să determine natura lui Dumnezeu, raționînd asupra celor furnizate de către experiență? În felul acesta, natura lui Dumnezeu va apare în chiar motivele pe care le avem pentru a crede în existența lui; vom fi renunțat astfel să-i deducem existența ori non existența dintr-o concepție arbitrară asupra naturii lui. Odată înțeleși asupra acestui punct, vom putea vorbi fără nici un inconvenient despre atotputernicia divină. Aflăm la mistici asemenea expresii și tocmai lor ne adresăm pentru experiența divinului. Evident, ei înțeleg prin atotputernicie o energie fără de granițe determinate cu precizie, o putere de a iubi și de a crea, depășind cu mult orice imaginație. Sigur că ci nici măcar nu evocă un concept închis, și cu atît mai puțin o definiție a lui Dumnezeu ce ar permite concluzii asupra a ceea ce este sau ar trebui să fie lumea.

Aceeași metodă se aplică tuturor problemelor ce țin de „dincolo”. Alături de Platon, putem da *a priori* o definiție a sufletului, care este de nedescompus întrucît este simplu, incoruptibil pentru că este indivizibil, nemuritor în virtutea esenței lui. De aici, prin deducție, vom trece la ideea căderii în Timp a sufletelor, apoi la aceea a unei întoarceri în Eternitate. Ce-am putea răspunde celui care va contesta existența sufletului astfel definit? Și cum vor putea fi rezolvate problemele reale

referitoare la un astfel suflet real, la originea lui reală, la destinația lui reală, sau cum vor putea fi traduse ele în termenii realității, cînd noi n-am făcut decît să speculăm asupra unei concepții golite poate de spirit sau, spre a clarifica mai mult lucrurile, cum va putea fi precizat în mod convențional sensul cuvîntului pe care societatea l-a înscris pe o parte decupată din real, și folosit astfel pentru comoditățile conversației? Afirmatia rămîne tot atît de sterilă, pe cît este definiția de arbitrară. Concepția platoniciană n-a făcut nici un pas înainte în sensul cunoașterii sufletului, în pofida celor două mii de ani de meditație asupra lui. Ea cra la fel de definitivă ca și concepția triumghiului, și exact din aceleași motive. Cu toate acestea, cum să nu ne dăm seama că dacă există efectiv o problemă a sufletului, atunci ea va trebui să se pună în termenii experienței, căci doar în termenii experienței ea va fi progresiv, dar întotdeauna parțial, rezolvată? Nu vom reveni asupra unui subiect analizat, de altfel, în alte lucrări. Vom aminti doar că observația, prin simțuri și prin conștiință, a faptelor normale și a stărilor morbide, ne relevă insuficiența explicațiilor fiziologice asupra memoriei, imposibilitatea de a atribui creierului funcția conservării amintirilor și, pe altă parte, posibilitatea de a urmări dilatarea succesive ale memoriei, din punctul în care ea se închide în sine spre a nu mai oferi decît ceea ce este strict necesar acțiunii prezente, pînă în planul extrem în care ea etalează întreg trecutul indestructibil. Metaforic, am putea spune că în felul acesta am mers dinspre vîrf, către baza conului. Doar prin vîrfurile său conul se inserează în materie; de îndată ce am părăsit acel punct, intrăm deja într-un alt domeniu. Dar care anume? Să spunem că ține de ordinea spiritului, să vorbim în continuare, dacă vreți, despre un suflet; dar atunci va trebui să refacem operația limbajului, punînd sub semnul cuvîntului un ansamblu de experiențe, nicidecum o definiție arbitrară. Din această aprofundare experimentală, tragem concluzia posibilității și chiar a probabilității unei supraviețuiri a sufletului,

pentru că am observat, și oarecum am atins cu degetul de aici, de pe pământ, ceva din independența sufletului în raport cu corpul. Nu va fi decît unul dintre aspectele acestei independențe. Vom fi aflat prea puține despre condițiile supraviețuirii, și, mai ales, despre durata ei: să fie vremelnică, să fie eternă? Dar cel puțin am aflat un punct asupra căruia experiența are un ascendent și devine astfel posibilă o afirmație indiscutabilă, precum și un eventual progres al cunoașterii noastre. Iată de ce trebuie să facem apel la experiențele ce ne sînt date aici, pe pământ. Să ne înălțăm în tării; vom avea o cu totul alt fel de experiență, anume intuiția mistică; va fi o participare la esența divină. Dar se întîlnesc oare cele două experiențe? Supraviețuirea, ce pare a fi asigurată tuturor sufletelor prin faptul că o bună parte a activității lor este independentă de corp încă de aici, de pe pământ, include oare suflete privilegiate? Numai o prelungire și o aprofundare a celor două experiențe ne vor purta spre înțelegere: aici problema trebuie să rămînă deschisă. Dar înseamnă totuși ceva să obții un rezultat de o probabilitate capabilă să se transforme în certitudine, aceasta în ceea ce privește punctele esențiale. Cît despre rest, pentru buna cunoaștere a sufletului și a destinului său, am obținut deschiderea unei nesfîrșite posibilități de progres. Este adevărat că soluția nu va satisfac nici una dintre cele două școli ce-și dispută o definiție *a priori* a sufletului, afirmînd-o sau negînd-o categoric. Cei care profesează negația pentru că refuză să erijeze în realitate o construcție lipsită poate de spirit, vor persista în negația lor chiar și în prezența experienței pe care le-o aducem, crezînd că au de-a face în continuare cu același lucru inițial negat. Cei care afirmă, nu vor avea decît dispreț pentru ideile ce se declară ele însele provizorii și perfectibile; nu vor vedea în ele decît propriile lor teze, diminuate și mult sărăcite. Le va trebui mult timp pînă ce vor înțelege că teza lor fusese extrasă ca atare din limba jul curent. Societatea urmează, fără îndoială, în discursul ei despre suflet, anumite sugestii ale experienței interioare;

dar ea a făurit acest cuvînt, ca și toate celelalte, doar pentru propria-i comoditate. A desemnat prin el ceva contrastînd cu corpul. Cu cît distincția va fi mai radicală, cu atît cuvîntul va corespunde mai bine destinației sale: or, distincția n-ar putea fi mai radicală decît dacă vom face pur și simplu din proprietățile sufletului, negații ale proprietăților materiei. Aceasta este ideea pe care filosoful a primit-o de-a gata, mult prea adesea, de la societate, prin intermediul limbajului. Ea pare să reprezinte cea mai completă spiritualitate, tocmai pentru că merge pînă la capătul a ceva. Dar acest ceva este doar negația. Cum nu se poate trage nici o concluzie din vid, cunoașterea unui asemenea suflet este în mod natural incapabilă de progres; – fără a mai pune la socoteală faptul că ideea sună a gol de îndată ce o atinge o filosofie antagonistă. Cît de bine ar fi să ne raportăm la sugestiile vagi ale conștiinței originii noastre, să le aprofundăm, să le conducem pînă la pragul intuiției clare! Aceasta este metoda preconizată de noi. Încă o dată, știm bine că nu va fi pe plac nici unora, nici celorlalți. Aplicînd-o, riscăm să fim prinși între scoarță și arbore. Dar nu contează. Căci dacă bătrînul arbore se va umfla sub un proaspăt flux de sevă, scoarța va crăpa.

Note

¹ Επει καὶ ἄνθρωποι, ὅταν ἀσθενησωσι εἰς το θεωρεῖν, σχίσαν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πρᾶξιν ποιοῦνται (Enn. III, VIII, 4).

² Nu uităm faptul că au existat și alte școli mistice în antichitate, în afara neo-platonismului și budismului. Dar pentru problema ce ne preocupă aici ne este suficient să avem în vedere cele care au ajuns cel mai departe.

³ Henri Delacroix a atras atenția asupra a ceea ce este esențial activ la marii mistici creștini într-o lucrare ce ar merita să devină clasică (*Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, 1908). Idei asemănătoare vom afla și în importante lucrări ale lui

Evelyn Underhill (*Mysticism*, Londra, 1911 și *The mystic way*, Londra, 1913). Acest din urmă autor se alătură, în multe din ideile sale, celor expuse de noi în *L'Évolution créatrice*, idei pe care le vom relua, dezvoltându-le, în prezentul capitol. Asupra acestui punct vezi mai ales *The mystic way*.

⁴ Pierre Janet, *De l'angoisse à l'extase*.

⁵ M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, pagina 17.

⁶ *Matière et mémoire*, Paris, 1896. Vezi în întregime primul capitol.

Capitolul IV

REMARCI FINALE. MECANICĂ ȘI MISTICĂ

Unul dintre rezultatele analizei noastre a fost distincția profundă, în domeniul social, dintre închis și deschis. Societatea închisă este cea ai cărei membrii sînt legați între ei, indiferenți la restul oamenilor, întotdeauna gata să atace ori să se apere, constrînși, în fine, să adopte o atitudine de luptă. Astfel ni se dezvăluie a fi societatea umană la începuturile ei. Omul a fost făcut pentru ea în felul în care furnica a fost făcută pentru mușuroi. Nu trebuie să ducem analogia prea departe; dar trebuie să remarcăm că, așa cum comunitățile de himenoptere sînt la capătul unuia dintre cele două principale linii ale evoluției animale, societățile umane sînt termenul final al celeilalte linii, și doar în acest sens sînt simetrice. Sigur că primele au o formă stereotipă, în vreme ce celelalte variază; primele ascultă de instinct, cele din urmă de inteligență. Dar dacă natura, tocmai pentru că ne-a dăruit cu inteligență și ne-a lăsat libertatea să ne alegem, într-o anumite măsură, tipul de organizare socială, ne-a impus totodată forma de viață în interiorul societății. O forță

constantă de direcționare, care este pentru suflet ceea ce greutatea este pentru corp, asigură coeziunea grupului, înclinînd într-un același sens voințele individuale. Aceasta este obligația morală. Am demonstrat deja că ea se poate lărgi în societatea care se deschide, dar că inițial a fost făcută pentru o societate închisă. Și am mai demonstrat că o societate închisă nu poate exista, nu poate rezista la o anumită acțiune disolutivă a inteligenței, nu poate conserva și împărtăși fiecare dintre membrii săi indispensabila încredere, decît printr-o religie generată de funcția fabulatorie. Religia aceasta, numită de noi statică, precum și obligația, care constă într-o anumită presiune, sînt constitutive societății închise.

Niciodată nu vom putea trece de la societatea închisă la societatea deschisă, de la cetate la umanitate, printr-o simplă adăugire. Căci ele nu aparțin aceleiași esențe. Societatea deschisă este societatea ce va cuprinde, în principiu, întreaga omenire. Visată, în răstimpuri, de sufletele de elită, ea realizează de fiecare dată cîte ceva din ea însăși în creații, fiecare din acestea permițînd depășirea unor dificultăți considerate pînă atunci insurmontabile, datorită unei transformări mai mult sau mai puțin profunde a omului. Dar după fiecare dintre aceste creații se închide cercul momentan deschis. O parte a noului a fost turnată în tiparele vechiului; aspirația individuală a devenit presiune socială; obligația acoperă totul. Progresele se fac într-o aceeași direcție? Se va înțelege de la sine că direcția este aceeași, din moment ce ne-am pus de acord în ceea ce privește aspectul de progres al acestor fapte. Fiecare dintre ele va numi atunci cîte un pas înainte. Dar aceasta nu-i decît o metaforă, căci dacă ar fi fost cu adevărat o direcție preexistentă de-a lungul căreia ne-am fi mulțumit să înaintăm, transformările morale ar fi fost previzibile; și n-ar fi fost deloc necesar cîte un efort creator pentru fiecare dintre ele. Adevărul este că putem oricînd considera ultima dintre ele, o putem defini printr-un concept, spunînd că și celelalte conțineau într-o măsură mai mică ori mai mare ceea

ce cuprinde conceptul stabilit, și că, prin urmare, toate cele precedente n-au fost decît înaintări progresive înspre cea din urmă. Dar lucrurile nu capătă acest aspect decît privite retrospectiv; căci schimbările au fost calitative, nu cantitative, sfidînd de fiecare dată, orice previziune. Totuși, pe de o parte, ele prezentau ceva comun în ele însele, nu doar în transpunerea lor conceptuală. Căci toate au voit să deschidă ceea ce era închis; grupul, care de la precedentă deschidere se închisese asupra-și era de fiecare dată readus la umanitate. Să mergem mai departe: eforturile succesive nu erau tocmai realizarea progresivă a unui ideal, căci nici o idee anticipat făurită nu putea reprezenta un ansamblu de achiziții, o achiziție care, crescîndu-se pe sine, își crea totodată și propria-i idee. Și totuși, diversitatea eforturilor este ușor de rezumat în ceva unic: în elanul, care născuse societățile închise pentru că nu mai putuse să ducă mai departe materia, dar care, mai apoi, va căuta și va lua în stăpînire cîte o individualitate privilegiată, în locul speciei întregi. Elanul se continuă în felul acesta prin intermediul cîtorva oameni, ce constituie, fiecare dintre ei, o specie compusă dintr-un singur individ. Dacă individul este pe deplin conștient de acest fapt, dacă urma de intuiție ce-i înconjoară inteligența sporește în cea juns spre a se putea aplica pe de-a-ntregul obiectului său, atunci aflăm aici viața mistică. Religia dinamică, ce se naște astfel, se opune religiei statice generată de funcția fabulatorie, la fel cum societatea închisă se opune societății deschise. Dar la fel cum noua aspirație morală nu poate căpăta trup decît împrumutînd de la societatea închisă forma ei naturală care este obligația, la fel și religia dinamică nu se propagă decît prin imagini și simboluri furnizate de funcția fabulatorie. Este inutil să revenim asupra tuturor acestor probleme. Nu dorim decît să insistăm asupra distincției deja stabilite dintre societatea închisă și societatea deschisă.

Să ne concentrăm deci atenția asupra acestui fapt și vom vedea că multe dintre probleme dispar, iar altele se pun în termeni

noi. Cînd facem critica ori apologia religiei, ținem oare întotdeauna seama de ceea ce conține specific religios, religia? Ne atașăm ori contestăm anumite basme de care religia are poate trebuință spre a obține o stare sufletească care să se propage; dar religia este în chip esențial acea stare însăși. Discutăm definițiile de ea date, teoriile pe care le expune; de fapt, ea s-a folosit de metafizică spre a-și da un trup; dar la nevoie ar fi putut să-și afle un altul sau, în egală măsură, să nu-și afle nici unul. Eroarea este credința că putem trece prin sporire ori perfecționare de la static la dinamic, de la demonstrație sau fabulație, fie ea și veridică, la intuiție. În felul acesta confundăm lucrul însuși cu expresia sau simbolul lui. Este obișnuita greșală a unui intelectualism radical. O regăsim, de altfel, cînd facem trecerea de la religie la morală. Există o morală statică, ce există în fapt, într-un moment dat, în idei și instituții; caracterul ei obligatoriu se reduce, în ultimă instanță, la exigența, prin natură, a vieții în comun. Pe altă parte, există și o morală dinamică, și anume elanul, morală care este legată de viața în genere fiind creatoarea însăși a naturii ce a creat, la rîndul ei, exigența socială. Prima obligație, în măsura în care este presiune, este infrarațională. Cea de-a doua, în măsura în care este aspirație, este suprrațională. Însă intervine inteligența. Ea caută motivația ficcării dintre aceste prescripții, anume conținutul ei intelectual; și cum este sistematică, inteligența consideră că problema constă în a aduce toate motivațiile morale la una singură. De altfel, ea nu întîmpină altă dificultate decît aceea a alegerii. Interesul general, interesul personal, amorul propriu, simpatia, mila, coerența rațională etc., nu există principiu de acțiune din care să nu putem deduce aproximativ morală general admisă. Este adevărat că lipsa de dificultăți a unei atare operații, precum și caracterul doar aproximativ al unui rezultat astfel obținut, sînt suficiente argumente spre a atenționa împotriva unui asemenea demers. Dacă reguli aproape identice de conduită decurg, de bine de rău, din principii atît de diferite, înseamnă că poate nici unul dintre aceste principii

nu a fost considerat în specificitatea sa. Filosoful a pornit să-l culeagă de prin mediul social, unde totul se întrepătrunde, unde vanitatea și egoismul sînt impregnate de sociabilitate. Și atunci de ce să ne mai mirăm că filosoful va regăsi în fiecare dintre aceste principii morala pe care tot el a pus-o ori a lăsat-o în cuprinsul lor! Morala însăși rămîne însă neexplicată, căci pentru a o explica ar fi trebuit aprofundată viața socială, considerată drept disciplină cerută de natură, și aprofundată, de asemenea, natura însăși, în măsura în care este creată de viață în genere. În felul acesta s-ar fi atins rădăcina însăși a moralei, zadarnic căutată de intelectualismul pur: el nu poate da decît sfaturi și invoca motive pe care nimic nu ne va împiedica să le combatem prin altele. De fapt, intelectualismul presupune întotdeauna că motivul invocat de el este „preferabil” altora, că între motive există diferențe de valoare, că există un ideal general la care poate fi raportat realul. Cu Ideea de Bine ce domină de la distanță toate celelalte idei, intelectualismul își construiește un refugiu în interiorul teoriei platoniciene; aici, atracția Binelui va funcționa ca principiu al obligației, cele mai bune idei fiind cele ce se apropie cel mai mult de Bine. Dar procedînd astfel vom fi foarte încurcați cînd va trebui să indicăm semnul după care recunoaștem că o conduită se apropie mai mult sau mai puțin de Binele ideal. Iar dacă l-am cunoaște, semnul ar fi cel care ar deveni esențialul, Ideea de Bine devenind, la rîndul ei, inutilă. La fel de greu ne va fi să explicăm cum creează acest ideal o obligație imperioasă, mai ales obligația cea mai strictă dintre toate, cea care este legată de obiceiuri, în societățile primitive esențial închise. Adevărul este că un ideal nu poate deveni obligatoriu dacă nu este deja activ; dar în acest caz nu ideea este cea care obligă, ci acțiunea ei. Sau mai curînd, idealul nu este decît cuvîntul prin care desemnăm efectul presupus ca ultim al acțiunii simțită drept continuă, termenul ipotetic al unei mișcări ce deja ne înalță. În adîncul tuturor acestor teorii regăsim deci cele două iluzii pe care le-am denunțat de mai

multe ori. Prima, foarte generală, constă în reprezentarea mișcării ca diminuare gradată a intervalului dintre poziția mobilului, care este o imobilitate, și termenul său ultim presupus a fi atins, care este și el o imobilitate; de fapt, pozițiile nu sînt decît intenții ale spiritului asupra mișcării indivizibile: de unde, imposibilitatea de a restabili adevărata mobilitate,— adică, în contextul nostru, aspirațiile și presiunile ce constituie, direct sau indirect, obligația. O a doua iluzie privește mai îndeaproape evoluția vieții. Pentru că un proces evolutiv oarecare a fost observat cu începere dintr-un anumit punct, dorim ca respectivul punct să fi fost atins printr-un același proces evolutiv, deși evoluția anterioară ar fi putut fi diferită, deși s-ar fi putut chiar să nu existe nici un fel de evoluție pînă în acel punct. Întrucît constatăm o îmbogățire treptată a moralei, vom să nu fi existat morală primitivă, ireductibilă, apărută odată cu omul. Și totuși, trebuie să considerăm și această morală originară, în același timp cu specia umană, și să considerăm mai întîi societatea închisă.

Să vedem în continuare dacă distincția dintre închis și deschis, necesară pentru a rezolva sau elimina problemele teoretice, ne poate sau nu folosi practic. Ea nu și-ar găsi o prea mare utilitate dacă societatea închisă s-ar fi constituit întotdeauna închizîndu-se după ce s-a deschis pentru o clipă. În această situație, am fi putut urca la nesfîrșit în trecut, pe firul timpului, căci tot n-am fi ajuns niciodată la primitiv; naturalul n-ar mai fi decît o consolidare a ceea ce a fost dobîndit. Dar, așa cum tocmai am spus, adevărul este cu totul altul. Există o natură fundamentală și există achiziții care, suprapunîndu-se naturii, o imită, fără însă a se confunda cu ea. Din aproape în aproape, ne îndreptăm către o societate închisă originară, al cărui plan general va adera schiței speciei noastre, așa cum furnica este legată de mușuroi, cu deosebirea că în cel de-al doilea caz detaliul organizării sociale este cel dat mai întîi, în timp ce în prima situație nu sînt date decît liniile mari, cîteva direcții suficiente pentru a se constitui în prefigurări naturale ce pot asigura imediat

individului un mediu social apropiat. Cunoașterea acestui plan nu ar mai prezenta astăzi decît un interes istoric, dacă dispozițiile cuprinse în el ar fi fost pe rînd eliminate de altele. Dar natura este indestructibilă. S-a greșit spunîndu-se „izgoniți naturalul, căci tot va reveni în galop”, căci naturalul nu se lasă izgonit. El este dintotdeauna acolo. Știm ce trebuie să gîndim despre transmisibilitatea caracterelor dobîndite. Sînt puține posibilități ca o obișnuință să se transmită vreodată; dacă faptul se produce totuși, el este legat de întîlnirea accidentală a unui atît de mare număr de condiții favorabile, încît sigur nu se va putea repeta îndeajuns pentru a înscrie acce obișnuință în specie. Căci achizițiile morale se păstrează în obiceiuri, în instituții, în limba înșăși; ele se comunică apoi printr-o permanentă educație; în felul acesta au trecut, de la o generație la alta, obișnuințe pe care am sfîrșit prin a le crede ereditare. Dar totul concurează la încurajarea falsei interpretări: un amor propriu rău situat, un optimism superficial, o proastă cunoaștere a adevăratei naturi a progresului și, în cele din urmă, dar nu și în ultimul rînd, o foarte răspîndită confuzie între tendința innăscută care este transmisibilă din tată-n fiu și obișnuința dobîndită, de cîlc mai multe ori grefată pe tendința naturală. Credința aceasta a apăsătoru și asupra științei pozitive înșăși, care a preluat-o de la simțul comun în ciuda numărului restrîns și a caracterului îndoielnic al faptelor invocate în sprijinul ei, înapoind-o apoi simțului comun, întărită de indiscutabila ei autoritate. În această privință, nici un exemplu nu este mai instructiv decît opera biologică și psihologică a lui Herbert Spencer. Ea se întemeiază aproape în totalitate pe ideea transmiterii ereditare a caracterelor dobîndite. Și tot în epoca ei de popularitate, ea a influențat mult evoluționismul savanților. Or, la Spencer, nu afli decît generalizarea unei teze, prezentă încă din primele sale lucrări, asupra progresului social: el a fost preocupat exclusiv de studiul societăților; doar mai tîrziu se va ocupa de fenomenele vieții. Astfel, o sociologie ce-și imaginează că preia de la biologie ideea unei transmisiuni

ereditare a ceea ce este dobândit, nu face decît să reia ceea ce tot ea împrumutase biologiei. Teza filosofică nedemonstrată a căpătat un fel de aer de siguranță științifică trecînd prin știință, dar rămînînd filosofică și fiind totodată mai departe decît oricînd de a putea fi demonstrată ca atare. Să ne păstrăm deci în apropierea faptelor pe care le constatăm și a probabilităților sugerate de ele ; apreciem că, dacă am elimina din omul actual cele depuse în el de educația de fiecare zi, l-am afla identic, ori aproape identic, cu cei mai îndepărtați dintre strămoșii săi¹.

Ce concluzie am putea trage de aici ? De vreme ce dispozițiile speciei se mențin, imuabile, în adîncul ficcăriuia dintre noi, este imposibil ca moralistul și sociologul să nu țină seama de ele. Sigur că puțini sînt cei cărora le-a fost dat să se adîncescă mai întîi sub stratul alcătuit din cele dobîndite, mai apoi sub natură, pentru a se plasa astfel în clanul însuși al victii. Dacă s-ar fi putut generaliza un asemenea efort, elanul nu s-ar fi oprit, ca în fața unui prag, nici la specia umană, deci nici la societățile închise. Nu este însă mai puțin adevărat că acești privilegiați ar fi voit să antreneze cu ei întreaga omenire. Dar pentru că nu puteau împărtăși tuturor starea lor sufletească în ceea ce avea ea mai profund, au transpus-o superficial și au căutat o traducere a dinamicii în static, ce ar fi putut fi acceptată de societate și transformată, prin educație, în fapt definitiv. Or, ei nu au reușit în tentativa lor decît în măsura în care au luat în considerație natura. Omenirea în întregul ei n-ar fi știut să forțeze tocmai această natură; în schimb, o poate reorienta. Și nu o va reorienta decît dacă-i va cunoaște configurația. Sarcina aceasta n-ar fi fost prea la îndemînă dacă ar fi necesitat un studiu prealabil al psihologiei în general. Dar nu este vorba decît despre un punct particular: natura umană ca predispoziție pentru o anumită formă socială. Noi vom spune că există o societate umană naturală, vag prefigurată în noi, că natura s-a îngrijit de noi furnizîndu-ne dinainte schema acestei societăți, lăsîndu-se la latitudinea inteligenței și voinței noastre

urmarea ca atare a acestor indicații. Schema aceasta vagă și incompletă corespunde, în domeniul activității libere și raționale, schiței, precise de astă dată, a mușuroiului sau a stupului în cazul instinctului, aflate amîndouă la celălalt punct terminus al evoluției. Nu va trebui deci decît să regăsim o simplă schemă.

Dar cum am putea-o regăsi atîta vreme cît cele dobîndite acoperă și covîrșesc naturalul? Ne va fi greu să răspundem, dacă ni se va cere să furnizăm un instrument de cercetare automat aplicabil. Adevărul este că trebuie să procedăm prin tatonări și verificări ale mărturisirilor. să urmăim concomitent mai multe metode diferite, fiecare purtîndu-ne doar la posibilități ori probabilități; să interferăm apoi rezultatele care sau se vor neutraliza, sau se vor susține mutual; vom obține verificări și corectări reciproce. Astfel, vom ține seama și de „primitivi”, fără a uita totodată că un strat de achiziții acoperă și la ci natura, deși, poate, mai puțin dens decît la noi. Vom observa copiii, fără a uita că natura a fost atentă la diferențele de vîrstă, și că naturalul infantil nu este în mod necesar cel uman; copilul este mai ales imitatorul, și ceea ce ni se pare nouă spontan în făptura lui este de cele mai multe ori efectul unei educații la care îl supunem fără a băga de seamă. Dar introspecția este sursa de informații prin excelență. Trebuie să pornim în căutarea fondului de sociabilitate dar și de insociabilitate ce s-ar fi dezvăluit conștiinței noastre dacă societatea constituită n-ar fi pus în noi obiceiuri și dispoziții menite să ne adapteze ei. Revelația acestui temei nu ne mai încearcă decît în răstimpuri ca o rară străfulgerare. Va trebui să ne-o amintim, să o fixăm.

Pentru început să spunem că omul a fost făcut pentru societăți foarte mici. Se admite în general că așa erau societățile primitive. Dar va trebui să adăugăm că vechea stare de suflet subzistă, disimulată sub obișnuințe fără de care n-ar fi putut exista civilizația. Refulată, neputincioasă, starca originară rămîne totuși în profunzimile conștiinței. Dacă nu ajunge să genereze acțiuni, ea se va manifesta totuși prin cuvinte. Într-o mare națiu-

ne, marea masă poate fi dirijată spre satisfacția generală; dar care guvern va fi declarat bun de către cci guvernați? Căci ei vor crede că va fi suficient dacă se va spune că este răul cel mai mic dintre toate și doar în sensul acesta poate fi numit cel mai bun. Aici, nemulțumirea este congenitală. Să mai notăm că arta de a guverna un mare popor este singura ce nu-și are nici o tehnică premergătoare, nici o educație efecac, în special dacă sînt în joc îndatoriri înalte. Rantatea extremă a oamenilor politici de oarecare anvergură este legată de faptul că ei trebuie să rezolve în orice clipă, amănunțit, o problemă pccare extensiunea societăților a făcut-o insolubilă. Cercetați istoria marilor națiuni moderne: veți afla multe figuri de mari savanți, mari artiști, renumiți oșteni, mulți remarcabili specialiști în varii domenii; dar cîți mari oameni de stat?

Natura, care a voit societăți mici, a deschis totuși calea creșterii lor. Căci ea a voit și războiul, sau, cel puțin, ea a dat omului asemenea condiții de viață încît războiul a devenit inevitabil. Or, tocmai sub amenințarea războiului, mai multe societăți mici au fost determinate să se unească pentru a face față unui pericol comun. Este adevărat că rarori asemenea uniuni sînt durabile. În orice caz, toate ajung la o îmbinare de societăți care este de un același ordin de mărime ca fiecare dintre societățile alcătuitoare. Mai curînd în alt sens putem spune că războiul stă la temelia imperiilor. Pentru că ele s-au născut prin cuceriri. Chiar dacă războiul nu a vizat dintru început cucerirea, el ajunge în cele din urmă aici, în măsura în care învingătorul consideră că este bine pentru el să-și apropieze pămînturile învinsului și chiar populația ca atare, pentru a beneficia profitabil de munca ei. Așa s-au format odinioară marile imperii asiatice. Toate s-au descompus mai apoi sub diverse influențe; de fapt pentru că erau prea mari pentru a putea trăi. Cînd cuceritorul acordă populațiilor subjugate o aparentă independență, îmbinarea de societăți durează mai mult: martor stă imperiul roman. Dar este neîndoielnic că instinctul primitiv

subzistă, că exercită o acțiune distructivă. Lăsându-l să-și împlinească munca, construcția politică se năruie. Astfel se ivește feudalitatea în diferite țări, în urma unor evenimente diferite, în condiții diferite; n-au avut nici un punct comun în afara desființării forței ce împiedica dislocarea societăților; iar atunci, dislocarea s-a săvârșit de la sine. Dacă în timpurile moderne marile națiuni s-au putut constitui temeinic, faptul a fost posibil întrucât constringerea, forța de coeziune ce se exercită din afară și de sus asupra ansamblului, a cedat puțin câte puțin locul unui principiu de uniune ce urcă din străfundul fîccărcia dintre societățile elementare pusc laolaltă, adică din însăși regiunea forțelor distructive cărora li se cere opusă o neîntreuptă rezistență. Principiul acesta, singurul în stare să neutralizeze tendința de dezagregare, este patriotismul. Cei vechi l-au cunoscut bine; ei își iubeau patria, iar unul dintre poeții lor este cel ce a spus că dulce este să mori pentru ea. Dar atașamentul la cetate, considerată ca grup așezat încă sub invocația zeului care însoțește în luptă, este încă departe de patriotismul considerat ca virtute, atît în timp de pace cît și în vremuri de război, ce poate fi punctat de misticitate dar nu-și amestecă religia cu nici un calcul, care acoperă o țară-ntregă și înalță o națiune, atrage înspre el cele mai bune părți ale sufletului, făcîndu-se pe sine încet, cu pioșenie, cu amintire și cu speranță, cu poczie și iubire, cu cîte puțin din toate frumusețile morale care sînt dinaintea cerurilor precum mierea florilor. A fost necesar un sentiment atît de înalt, asemănător stării mistice, pentru a triumfa asupra unui simțămînt atît de adînc cum este egoismul tribului.

Și acum, care este regimul unei societăți abia ivite dintre mîinile naturii? Este posibil ca omenirea să fi început în fapt cu grupurile familiale, dispersate, izolate. Dar acestea nu erau decît societăți embrionare, iar filosoful nu trebuie să mai caute în interiorul lor tendințele esențiale ale vieții sociale, la fel cum naturalistul nu se poate informa asupra obiceiurilor unei specii dacă se va adresa doar embrionului. Societatea trebuie conside-

rată în momentul deplinei ei realizări, adică din clipa în care este capabilă să se aperc, deci, oricît de mică ar fi, se poate organiza spre a face față războiului. Care va fi, în acest sens, regimul natural al societății? Dacă n-ar fi însemnat să profanăm rostirile grecești aplicîndu-le unor barbarii, am fi spus că regimul natural era monarhic sau oligarhic, probabil ambele deodată. În stare rudimentară, ele se confundă: un conducător este necesar și nu există comunitate fără de privilegiați ce împrumută ceva din prestigiul conducătorului, ori care proiectează asupra lui ceva din măreția lor, sau mai curînd aparțin laolaltă cu el unei puteri supranaturale. Dintr-o parte, comandamentul este absolut; dinspre cealaltă parte, absolută este supunerea. Am spus deja, de nenumărate ori, că societățile umane și societățile de himenoptere ocupă extremitățile principalelor două linii evolutive biologice. Dumnezeu ne e martor că nu le asimilăm între ele! căci omul este liber și inteligent. Dar trebuie să amintim întotdeauna că viața socială era cuprinsă în planul structurii umane, la fel ca și în cel al albinei, că era necesară, că natura nu s-a putut oferi exclusiv voințelor noastre libere, că a fost nevoită să procedeze în așa fel încît unul ori cîtiva să stăpînescă, iar ceilalți să se supună. În lumea insectelor, diversitatea funcțiilor sociale este legată de o diferență de organizare: aici aflăm „polimorfismul”. Putem spune atunci că în societățile umane există „dimorfism”, nu fizic și psihic deodată, ca la insecte, ci doar psihic? Sîntem tentați să credem acest lucru, cu condiția ca dimorfismul să nu aducă cu sine ideea subiacentă că ar exista două categorii ireductibile de oameni, unii născuți să conducă, alții – să se supună. Nietzsche a făcut greșeala de a crede într-o atare împărțire: de o parte „stăpînii”, de cealaltă „sclavii”. Adevărul este că dimorfismul face din fiecare dintre noi, în același timp, atît un conducător cu instinctul stăpînirii, cît și un subiect gata să se supună, deși de cele mai multe ori insul este purtat de cea de-a doua tendință, aproape singura manifestă ca atare la majoritatea oamenilor. Dimorfismul este comparabil cu cel al

insectelor prin faptul că implică două organizări, două sisteme indivizibile de calitate (dintre care multe ar fi defecte în ochii moralistului): optăm pentru un sistem ori pentru celălalt, nu în amănunt, cum s-ar petrece alegerea dacă ar fi în joc obișnuințele, ci dintr-o dată, în mod caleidoscopic, în așa fel încît va rezulta un dimorfism natural, absolut comparabil cu cel al embrionului ce poate alege între cele două sexe. Faptele acestea le putem percepe foarte clar în vremurile revoluțiilor. Cetățenii modești, umili, ascultători pînă în clipa aceea, se trezesc deodată cu pretenția de a fi conducătorii semenilor lor. Caleidoscopul, pînă atunci menținut fix, s-a rotit cu un pas, rezultînd metamorfoza. Uneori, rezultatul este bun: apar mari oameni de acțiune, care pînă atunci nu se cunoșteau nici ei înșiși ca fiind astfel. În general însă, rezultatul este supărător. La ființe blinde și bune se ivește dintr-o dată o personalitate josnică, feroce, cea a conducătorului ratat. Și aici apare o trăsătură caracteristică a „animalului politic” care este omul.

Nu vom merge atît de departe încît să spunem că unul dintre atributele conducătorului adormit din noi este ferocitatea. Sigur este însă că natura, ce masacrează indivizii la fel cum generează speciile, trebuie să fi dorit ca un conducător să fie fără de milă, în cazul în care ea a prevăzut cu adevărat conducători. Hecatombe ciudate, precedate de cele mai cumplite suplicii, au fost ordonate cu un deplin sînge rece de către oameni a căror poveste ne-a fost lăsată moștenire, gravată pe pietre. Vom spune că acestea sînt întîmplările grozave ale unor mult prea îndepărtate timpuri. Dar dacă forma s-a schimbat, dacă creștinismul a pus capăt unor astfel de crime, sau cel puțin a reușit să aducă la tăcere orgoliile ce-și strigau îngrozitoare fapte, crima a rămas mult prea adesea *rationultima*, în cazul în care nu *eprima*, a politiciii. De monstruozitatea aceasta responsabil este atît omul, cît și natura. În fond, natura nu are la îndemînă nici închisoarea, nici exilul; ea nu cunoaște decît condamnarea la moarte. Fie-ne îngăduit să evocăm aici o amintire. Ni s-a întîmplat să vedem

nobili străini, veniți de departe, dar îmbrăcați asemeni nouă, plimbându-se printre noi, amabili și afabili. După puțină vreme, aflăm din ziare că, întorși în țara lor și afiliați la două partide diferite, unul dintre ei l-a trimis pe celălalt la spînzurătoare, cu un întreg aparat de justiție alături, numai pentru a se debarasa de un adversar supărător. Lîngă articolul cu pricina, era pusă fotografia spînzurătorii. Pedantul om de lume se legăna, pe jumătate gol, dinaintea prostimii. Viziune de coșmar! căci ne aflăm între indivizi „civilizați”; dar instinctul politic original trecuse peste civilizație, lăsînd natura să se manifeste. Oameni care se știau datori să cîntărească pedeapsa după greșală în cazul în care aveau de-a face cu un vinovat, ajung dintr-o dată la moartea nevinovatului atunci cînd cea care hotărăște este politica. La fel și albinele lucrătoare ucid masculul cînd consideră că nu mai poate aduce foloase stupului.

Dar să lăsăm deoparte temperamentul de „conducător” și să ne ocupăm de respectivele sentimente ale diriguitorilor și ale celor dirijați. Sentimentele vor fi mai evidente acolo unde linia de demarcație va fi și ea mai vigilentă, și anume într-o societate deja mare, dar care s-a mărit fără vreo modificare radicală a „societății naturale”. Clasa conducătoare, prin care înțelegem regele, acolo unde îl aflăm, se poate recruta de-a lungul drumului prin metode variate; dar întotdeauna ea crede că aparține unei rase superioare. Faptul nu-i deloc surprinzător. Ceea ce ne-ar putea surprinde pe noi, dacă n-am fi fost avertizați asupra dinamismului omului social, este aceea că poporul însuși va fi convins de această superioritate înăscută. Sigur că oligarhia se aplică prin cultivarea sentimentului. Dacă-și datorează originea războiului, va crede și va induce credința în instituțiile militare ce i-ar fi congenitale și s-ar transmite ereditar în interiorul clasei respective. De altfel, ea păstrează o reală superioritate de forță grație disciplinei pe care o impune și măsurilor pe care le ia spre a împiedica clasa inferioară să se organizeze, la rîndul ei. Cu toate acestea, experiența ar fi trebuit să arate celor asupriți

că și conducătorii sînt alcătuiți asemenea lor. Dar individul rezistă. Și nu începe să cedeze decît dacă clasa superioară face primul pas în acest sens. Uncori, îl face involuntar, printr-o evidentă incapacitate, prin abuzuri atît de revoltătoare încît ea însăși descurajează orice încredere ei acordată. Alteori, pasul este voluntar, unii dintre membrii ei întorcîndu-se împotriva-i, datorită ambițiilor personale sau grație unui sentiment de justiție; orientați înspre clasele inferioare, ei risipesc atunci iluzia ce întreține distanța. În felul acesta se explică participarea nobililor la revoluția din 1789, care a abolit privilegiul nașterii. Într-un sens general, inițiativa asalturilor orientate împotriva inegalității – justificată sau nejustificată –, a venit mai curînd de sus, din mediul celor sus-puși, și nu de jos, cum am fi fost îndreptățiți să credem, dacă ar fi fost în joc numai interesele de clasă. De aceea burghezii, nu muncitorii, au jucat un rol preponderent în revoluțiile din 1830 și 1848, ambele orientate (în special cea de-a doua) împotriva privilegiului bogăției. Mai tîrziu, indivizii aparținînd clasei instruite au reclamat instruirea pentru mase. Adevărul este că dacă o aristocrație crede natural, religios, în superioritatea ei nativă, respectul pe care-l inspiră nu este, la rîndul său, mai puțin religios, mai puțin natural.

Acum vom înțelege de ce umanitatea nu a atins democrația decît într-un tîrziu (căci au existat și false democrații, asemenea cetăților antice, întemeiate pe sclavie și debarasate, prin această fundamentală inechitate, de cele mai multe și mai neliniștitoare dintre probleme). Dintre toate concepțiile politice, democrația este cea mai îndepărtată de natură, singura care transcede, cel puțin ca intenție, condițiile „societăților închise”. Ea atribuie omului drepturi individuale. Iar aceste drepturi, spre a rămîne inviolabile, necesită din partea tuturor o inalterabilă fidelitate față de datorie. Ea își ia deci, ca materie, un om ideal ce-i respectă pe alții la fel cum se respectă pe sine, care se integrează în obligațiile considerate de el absolute, suprapunîndu-se atît de bine acestui absolut încît nu mai știm exact dacă datoria

conferă dreptul sau dreptul impune datoria. Spre a vorbi asemenea din Kant, cetățeanul astfel definit este în același timp „subiect și legislator”. Ansamblul cetățenilor, adică poporul, este suveran. Aceasta este democrația teoretică. Ea proclamă libertatea, reclamă egalitatea și conciliază surorile învrăjbite amintindu-le că sînt totuși surori, punînd fraternitatea mai presus de toate. Dacă vom considera, după acest ocol, deviza republicană, vom vedea că al treilea termen înlătură contradicția atît de des semnalată între ceilalți doi, și că esențială este fraternitatea. Aceasta ne îndreptățește să spunem că democrația este de esență evanghelică și că motorul ei este iubirea. Originile ei sentimentale le vom afla în sufletul lui Rousseau, principiile filosofice în opera lui Kant, iar fondul religios, la Kant și Rousseau laolaltă. Este știut cît datora Kant pietismului său, iar Rousseau – protestantismului impregnat de catolicism, inseparabile de altfel. Declarația americană de Independență (1776), ce a servit drept model Declarației Drepturilor Omului din 1791, are rezonanțe puritane: „Considerăm drept evident... faptul că toți oamenii au fost dăruii de Creator cu anumite drepturi inalienabile... etc.” Obiecțiile vagi aduse formulei democrației se datoresc necunoașterii caracterului ei originar religios. Cum poate fi cerută o definiție precisă a libertății și egalității atîta vreme cît viitorul trebuie să rămînă deschis oricărui progres, mai ales creației noilor condiții în care vor deveni posibile forme de libertate și egalitate astăzi irealizabile, poate chiar de neconceput? Nu putem schița decît un cadru general, care se va umple din ce în ce mai bine dacă ni se va furniza materia necesară. *Ama, et fac quod vis.* Formula unei societăți non-democratice, ce ar voi ca deviza ei să corespundă, termen cu termen, celei a democrației, ar putea fi: „Autoritate, ierarhie, fixitate”. Iată ce este democrația în esența ei. Se înțelege de la sine că trebuie considerată drept un ideal, sau mai curînd o cale pe care se va situa omenirea în mersul ei. De altfel, ea a apărut în lume mai ales sub forma protestului. Fiecare dintre frazele Declarației

drepturilor omului este o sfidare aruncată abuzului. În joc era voința de a pune capăt intolerabilelor suferințe. Rezumînd doleanțele prezentate în caietele Stărilor generale, Emile Faguet nota undeva că Revoluția nu s-a făcut pentru libertate și egalitate, ci pur și simplu pentru că oamenii „crăpau de foame”. Presupunînd că așa ar fi fost, va trebui să ni se explice de ce, cu începere dintr-un anume moment, oamenii n-au mai vrut „să crape de foame”. Nu este mai puțin adevărat că Revoluția nu a formulat ceea ce ar trebui să fie doar pentru a stabili o distanță față de ceea ce era. Dar se întîmplă uneori ca intenția cu care a fost pusă în lume o idee să-i rămînă alături, umbră invizibilă, așa cum direcția aderă la săgeată. Formulele democrației, enunțate la început într-un protest, s-au resimțit ulterior de originea lor. Le considerăm potrivite pentru a împiedica, a respinge, a răsturna; nu la fel de ușor însă poți afla în cuprinsul lor indicații pozitive pentru cele ce trebuie făcute. Mai ales, ele nu sînt aplicabile decît transpuse, așa absolute și cvasi-evangelice cum sînt, în termenii de moralitate relativă sau mai curînd în termenii de interes general. Și transpunerea riscă de fiecare dată să aducă o nuanță de înclinare în sensul interesului particular. Dar este inutil să enumerăm obiecțiile ridicate împotriva democrației, precum și respectivele lor întîmpinări. Căci n-am voit decît să arătăm că starca sufletească proprie democrației implică un mare efort, orientat în sens invers naturii.

Am schițat deja cîteva trăsături ale societății naturale. Puse laolaltă, vor alcătui fizionomia proprie acestei societăți, pe care o vom putea interpreta fără mare greutate. Repliere asupra ei însăși, coeziune, ierarhie, autoritate a conducătorului, toate acestea înseamnă disciplină, spirit războinic. Oare natura a voit războiul? Vom repeta încă o dată că natura nu a voit nimic, dacă prin voință înțelegem facultatea de a lua hotărîri particulare. Dar natura nu pune în lume o specie animală fără a-i schița implicit atitudinea și mișcările ce rezultă din structura ei, și care o prelungesc. În sensul acesta se poate spune că

natura a voit. Ea a dăruit omul cu inteligență născocitoare. În loc să-i furnizeze instrumente, așa cum a procedat cu un mare număr de specii animale, ea a preferat ca omul să și le poată construi singur. Or, omul este în mod necesar proprietarul instrumentelor sale, cel puțin atîta timp cît le folosește ca atare. Dar, de vreme ce sînt separate de făptura lui, îi pot fi și luate; iar a le lua gata făcute este mai ușor decît a le face. De exemplu, instrumentele trebuie să acționeze asupra unei naturi, să fie folosite ca arme de vînătoare ori de pescuit. Fie un grup oarecare, ce ridică pretenții asupra unei păduri, unui lac, unui rîu iar un alt grup, la rîndul său, poate considera că i-ar fi mai comod să se instaleze în respectivul spațiu, decît să caute aiurca. Din acel moment, lupta devine inevitabilă. Vorbeam despre o pădure unde se poate vîna, despre un lac în care se poate pescui; dar la fel de bine pot fi în joc pămînturi de cultivat, femei de furat, sclave de luat cu sine. Există multe motive prin care ne putem justifica faptele. Însă este puțin important lucrul pe care-l luăm, motivația pe care ne-o găsim: căci originea războiului este proprietatea, individuală ori colectivă. Și cum omnirea este destinată proprietății prin însăși structura ei, războiul este deci natural. Instinctul războinic este într-atît de puternic, încît este primul care apare cînd îndepărtăm pojghița de civilizație spre a regăsi natura. Este știut cît de mult le place micuților băieți să se bată. E drept că vor primi lovituri; dar vor fi avut măcar satisfacția să lovească și ei. Pe bună dreptate se spune că jocurile copiilor erau exerciții pregătitoare cu care îi înbia natura în vederea obligațiilor de mai tîrziu, ce vor cădea în sarcina adulților. Dar putem merge mai departe, și să vedem exerciții pregătitoare ori jocuri și în cea mai mare parte a războaielor înregistrate de istorie. Cînd realizăm utilitatea motivelor ce au declanșat multe dintre marile înfruntări, ne gîndim la dueliștii din *Marion Delorme* care se omorau „pentru nimic, pentru plăcere”, ori la irlandezul citat de Lord Bryce, care nu putea vedea doi bărbați schimbînd lovituri de spadă în stradă fără să se întrebe: „Oare

este vreo afacere personală, sau pot intra și eu în joc?” În schimb, dacă vom situa pe pozițiile disputelor accidentale războaiele decisive ce au dus la dispariția popoarelor, vom înțelege că acestea din urmă au fost rațiunea de a fi a celor dintii: era necesar un instinct războinic, și pentru că el exista în vederea unor războaie feroce pe care le-am putea numi naturale, au avut loc o mulțime de războaie accidentale doar pentru a nu lăsa armele să ruginească – Gîndiți-vă la exaltarea ce cuprinde popoarele cînd începe un război! Află în simțămîntul acesta și o reacție defensivă împotriva fricii, o automată stimulare a curajului. Dar este prezent și sentimentul că am fost făcuți pentru o viață de risc și aventură, ca și cum pacca n-ar fi decît o haltă între două războaie. Exaltarea dispare curînd, căci suferința este mai mare. Dar dacă lăsăm la o parte ultimul război, a cărui grozăvie a depășit orice închipuire, este interesant de observat cît de repede sînt uitate suferințele războiului în timp de pace. Se spune că femeia este dăruită cu mecanisme speciale de uitare a durerilor facerii: căci o prea bună amintire a durerilor ar împiedica-o să dorească s-o ia de la capăt. Se pare că unele mecanisme de o aceeași factură funcționează și în ceea ce privește ororile războiului, mai ales la popoarele tinere. Și sub acest aspect natura și-a luat o serie de precauții. Ea a interpus între noi și cei străini un văl țesut cu abilitate din ignoranțe, prejudecăți și părtiniri. Nu este de mirare că nu cunoaștem țările în care n-am fost niciodată. Dar faptul că necunoscîndu-le, le judecăm, și aproape întotdeauna defavorabil, necesită o explicație. Oricine a zăbovit cîtva timp departe de granițele țării sale și a voit apoi să-și inițieze compatrioții în ceea ce numim o „mentalitate” străină, a putut constata la ea o rezistență instinctivă. Rezistența este mai puțin puternică dacă respectiva țară este mai îndepărtată. Ea variază mai curînd invers proporțional cu distanța. Cei pe care avem cele mai multe șanse de a-i întîlni sînt cei pe care dorim cel mai puțin să-i cunoaștem. Nici natura n-ar fi apreciat altfel în încercarea ei de a face orice străin un

dușman, căci dacă o bună cunoaștere reciprocă nu este în mod necesar simpatie, cel puțin exclude ura. Am putut constata faptul în timpul războiului din urmă. Cutare profesor de limbă germană era tot atât de bun patriot ca oricare alt francez, pregătit și el să-și sacrifice viața, și „pornit” împotriva Germaniei, dar nu era același lucru. Se menținea o rezervă. Cel care cunoaște în profunzime limba și literatura unui popor nu poate să-i fie pe de-a-ntregul dușman. Va trebui să ne gândim să cerem educației să pregătească buna înțelegere între națiuni. Stăpînirea unei limbi străine face posibilă o impregnare a spiritului cu literatura și civilizația corespunzătoare acelei limbi și poate duce la subita dispariție a prejudecății naturale împotriva străinului în general. Dar nu vom enumera toate efectele exterioare vizibile ale prejudecății ascunse, ci vom spune doar că cele două maxime opuse *Homo homini deus* și *Homo homini lupus*, pot fi destul de ușor împăcate. Cînd ne vine în minte prima, ne gândim peșemnc la un compatriot; căci cealaltă interesează străinul.

Spuneam că alături de războaiele accidentale aflăm și războaieesențiale, cele pentru care parca fi fost făcut instinctul războinic. Din categoria lor fac parte războaiele actuale. Căutăm din ce în ce mai puțin să cucerim pentru a cuceri. Nimeni nu se mai bate astăzi pentru amor propriu jignit, pentru glorie, pentru prestigiu. Se spune că astăzi omul se bate pentru a nu risca înfometarea – dar, de fapt, pentru a se menține la un anumit nivel de trai sub care se consideră că nu merită osteneala să trăiești. Nu mai întilnești azi micul număr de soldați însărcinați să reprezinte națiunea. Nimic din vremurile noastre nu mai seamănă cu duelul. Trebuie ca toți să se bată împotriva tuturor, așa cum făceau hoardele timpurilor de început. Numai că azi ne batem cu arme inventate de civilizația noastră, iar masacrele sînt mai oribile decît și-au putut vreodată imagina anticii. Ținînd seama de mersul științei, nu este departe ziua cînd unul dintre adversari, posesor al unui secret ținut în rezervă, va avea mijlo-

cul perfect de-al distruge pe celălalt. Și poate că nu va mai exista nici urmă de învins pe fața pământului.

Oare lucrurile își vor urma cursul? Din fericire, cei pe care nu ezităm să-i așczăm printre binefăcătorii omenirii, au știut să se opună. Ca toți marii optimiști, ei au început prin a considera drept rezolvată problema de rezolvat. Au întemeiat Societatea Națiunilor. Estimăm că rezultatele obținute au depășit deja tot ce s-ar fi putut spera. Căci dificultatea de a suprima războaiele este mai mare decât își imaginează cei ce nu cred în eliminarea lor. Pesimiști, ei se pun de acord cu optimiștii, și consideră cazul a două popoare ce urmează să se lupte analog cazului a doi indivizi ce au o dispută; doar că primii nu vor putea fi niciodată material constrânși, asemenea celor din urmă, să poarte litigiul în fața judecătorilor și să accepte decizia instanței. Diferența este, cu toate acestea, radicală. Chiar dacă Societatea Națiunilor ar dispune de o forță armată aparent suficientă (dar recalcitrantul va avea întotdeauna avantajul elanului; în plus, neprevăzutul descoperirii științifice va face din ce în ce mai imprevizibilă natura rezistenței pe care Societatea Națiunilor va trebui să o pregătească), ea se va lovi oricum de profundul instinct războinic, în timp ce indivizii ce se pun la dispoziția judecătorilor spre a-și rezolva un diferend sînt vag încurajați de instinctul de disciplină, imanent societății închise: o dispută îi îndepărtase accidental de poziția normală, care înseamnă integrare în societate și iar ei revin astfel pe tîgașul firesc, la fel cum pendulul revine la verticală. Dificultatea este deci cu mult mai gravă. Să fie zadarnice încercările noastre de a o depăși?

Credem că nu. Lucrarea de față avea drept obiect aflarea originilor moralei și ale religiei. Am ajuns la anumite concluzii. Am putea rămîne la nivelul lor. Dar întrucît în concluziile noastre există o distincție radicală între societatea închisă și societatea deschisă, pentru că ni s-a părut că tendințele societății închise subzistă, de nezdruclinat, în societatea ce se deschide, întrucît toate aceste instincte de disciplină converg în mod primitiv înspre

instinctul războiului, trebuie să ne întrebăm în ce măsură instinctul original ar putea fi reprimat ori abătut din cale, și să răspundem prin cîteva considerații adiționale unei întrebări ce se pune în chip cu totul firesc.

Deși instinctul războinic poate exista prin el însuși, el este legat și de motive raționale. Istoria ne învață că acestea au fost cît se poate de variate. Și pe măsură ce războaiele au devenit tot mai înspăimîntătoare, ele s-au redus din ce în ce mai mult. Ultimul război, dar și cele pe care le întrezărim în viitor dacă, din nefericire, vor mai fi și altele, este legat de caracterul industrial al civilizației noastre. Dacă dorim o figurare schematică, simplificată și stilizată a conflictului de astăzi, va trebui să ne reprezentăm mai întîi națiunile ca populații pur agricole, ce trăiesc din roadcele pămînturilor lor. Să presupunem că au exact cît le trebuie spre a ne hrăni. Nu se vor înmulți decît în măsura în care vor obține o mai mare recoltă. Pînă aici, toate merg bine. Dar dacă există un exces de populație, și dacă nu vrea să se reverse în afară, fie pentru că nu poate, fie pentru că străinătatea și-a închis porțile, unde-și va mai găsi hrana? Industria va regla situația. Excedentul de populație va forma clasa muncitoare. Dacă țara nu posedă forța motrice care să acționeze mașinile, fierul pentru a le construi, materiile prime necesare procesului de fabricație, ea va încerca să le împrumute din străinătate. Își va plăti datoria și va primi și hrana pe care n-o mai poate afla pe pămînturile ei, trimițînd în schimb în străinătate produse manufacturiere. Muncitorii se vor afla astfel în situația de „emigranți în țara lor”. Căci străinătatea îi folosește la fel cum ar fi procedat de s-ar fi aflat acolo; dar preferă să-i lase – sau poate ei au preferat să rămînă – acolo unde sînt. Ei tot de străinătate depind. Cînd străinătatea nu le mai acceptă produsele sau cînd nu le mai furnizează materiile prime, iată-i condamnați să moară de foame. Asta în cazul cînd nu se hotărîsc, antrenînd cu ei întreaga țară, să pornească să-și cucerească ceea ce li se refuză. Iar acesta va fi războiul. Este de la sine înțeles că lucrurile nu

se petrec niciodată atât de simplu. Fără a fi chiar amenințați să murim de foame, credem că viața nu-și mai are rostul dacă este lipsită de confort, distracții, lux. Considerăm drept insuficientă industria națională dacă se limitează doar la a trăi, dacă nu aduce bogăția; o țară se consideră incompletă dacă nu are porturi bune, colonii etc. Din toate acestea poate rezulta războiul. Schema trasată de noi evidențiază îndea juns cauzele esențiale: creșterea populației, pierderea de debușeuri, lipsa de combustibil și materie primă.

Sarcina prin excelență a unui organism internațional care vizează abolirea războiului va fi eliminarea acestor cauze ori atenuarea efectelor lor. Cea mai gravă dintre ele este suprapopularea. Într-o țară cu o natalitate scăzută, asemenea Franței, Statul trebuie să încurajeze sporirea populației; un economist, unul dintre cei mai mari dușmani ai „etatismului”, credea că familiile să aibă dreptul la o primă pentru fiecare copil, cu începere de la al treilea. Dar invers, nu s-ar putea în țările cu populație supra-abundentă, să fie pedepsiți cu taxe mai mult sau mai puțin grele cei cu copii în plus? Are Statul dreptul de a interveni, de a corecta paternitatea, de a lua măsuri ce vor fi uneori inchiizitoriale, doar pentru că pe el contăm tacit pentru a asigura subzistența țării, deci și cea a copilului chemat întru existență? Recunoaștem că e dificil de stabilit pe cale administrativă o limită a populației, chiar dacă am lăsa o oarecare elasticitate cifrei dorite. Dacă propunem totuși o soluție o facem doar pentru a evidenția faptul că problema nu ni se pare insolubilă: indivizi mai competenți ca noi vor afla o rezolvare optimă. Cert este însă că Europa este suprapopulată și întreaga lume va fi la fel în curînd; și dacă nu vom „raționaliza” producția de oameni în felul în care am început să procedăm cu munca lor, ne așteaptă un alt război. Căci în nici un alt plan nu este mai periculos să te lași în voia instinctului. Mitologia antică a înțeles bine acest lucru cînd asocia zeița iubirii, zeilor războiului. De o veți lăsa în voia ei pe Venus, ea îl va aduce cu sine pe Marte.

Nu veți putea evita reglementarea (urît cuvînt, dar spunc bine ceea ce vrea să spună, și anume faptul că adaugă în chip imperativ prelungiri regulei și regulamentului). Ce se va întîmpla cînd vor apare probleme aproape la fel de grave, cum ar fi cele ale repartizării materiilor prime, ale circulației mai mult sau mai puțin libere a produselor, cele mai generale legate de buna judecare a exigențelor antagoniste prezentate drept vitale atît de o parte, cît și de cealaltă? Este o greșală periculoasă să crezi că un organism internațional ar putea obține pacea definitivă fără intervenții autoritare în legislația diverselor țări, ba poate chiar în administrația lor. Dacă dorim, putem menține principiul suveranității Statului: oricum, va fi dificil de aplicat cazurilor particulare. Încă o dată, nici una dintre aceste dificultăți nu este insurmontabilă, dacă cel puțin o parte a omenirii este hotărîtă să le depășească. Dar trebuie să le privim ca atare, și să știm bine la ce ne angajăm atunci cînd cerem suprimarea războaielor.

Și acum, n-am putea oare scurta drumul și să aplanăm dintr-o dată toate dificultățile, în loc să le luăm pe rînd? Să lăsăm la o parte problema principală, cea a populației, care va trebui rezolvată pentru ea însăși, orice s-ar întîmpla. Celelalte sînt legate în special de direcția pe care existența noastră a căpătat-o o dată cu puternica dezvoltare a industriei. Reclamăm confort, lux, bună-stare. Ce s-ar întîmpla dacă viața noastră ar deveni mai austeră? Incontestabil, misticismul se află la originea marilor transformări morale. Neîndoielnic, omenirea pare a fi mai îndepărtată ca niciodată de fapta mistică. Dar cine știe? În ultimul capitol al acestei lucrări, am încercat să întrevădem relația dintre misticismul Occidentului și civilizația sa industrială. Va trebui să analizăm mai îndeaproape lucrurile. Toată lumea simte că viitorul imediat va depinde în mare parte de organizarea industriei, de condițiile pe care ea le va impune ori le va accepta. Observăm că de această problemă depinde pacea între națiuni; și pacea interioară este legată, cel puțin la fel de mult, tot de

problema industriei. Trebuie să ne înspăimîntăm, trebuie să sperăm? Multă vreme s-a considerat, e de la sine-nțelese, că fericirea geniului uman stă în puterea industrializării și a mașinismului. Astăzi, aruncăm de bună voie, pe scama lor, toate relele îndurate. Și spunem că omenirea n-a fost niciodată mai avidă de plăceri, de bogăție, de lux. Pare a sta pe de-a-ntregul sub stăpînirea unei forțe ce o împinge din ce în ce mai violent înspre satisfacerea celor mai grosolane dintre dorințele ei. Se poate, dar să încercăm să urcăm înspre impulsul ce a stat la originea acestei stări. Dacă impulsul a fost puternic, a fost suficientă o mică deviație inițială spre a produce o depărtare din ce în ce mai mare între scopul vizat și obiectul atins. În cazul acesta însă, n-ar trebui să ne preocupe atît abaterea, cît impulsul însuși. Sigur că lucrurile nu se fac niciodată singure. Omenirea nu se va schimba decît dacă ea va voi să se schimbe. Dar poate că și-a construit deja mijloacele s-o facă. Poate că este mai aproape de scop decît își imaginează ea însăși. Să vedem deci care-i este poziția. Și pentru că am pus în discuție efortul industrial, să-i analizăm mai îndeaproape semnificația. Aceasta va fi, de altfel, concluzia prezentei lucrări.

Am vorbit desori despre alternanțele de flux și reflux, ușor de observat în istoric. Orice acțiune prelungită într-un anumit sens aduce cu sine o reacție în sens contrar. Apoi se reia, iar pendulul va oscila la nesfîrșit. Este adevărat că pendulul acesta este dotat cu memorie, că la întoarcere nu mai este același cu cel de la ducere, sporit fiind cu o experiență intermediară. Dar mi se pare mai corectă imaginea unei mișcări în spirală, pe care am evocat-o de cîteva ori, decît cea a oscilației pendulului. De fapt există cauze psihologice și sociale despre care am putea spune *priori* că vor genera anumite efecte. Continua desfătare de pe urma unui avantaj mult dorit de noi, va naște indiferența ori moleșeala; căci rareori desfătarea își ține toate promisiunile; alături de ea stau și inconveniente pe care nici măcar nu le-am prevăzut; și astfel plăcerea sfîrșește prin a pune în relief aspectul

avantajos al celor abia părăsite, stîrnindu-ne pofta de a ne întoarce. Ea va stîrni pofta mai ales noilor generații, care nu vor fi cunoscut experiența relelor vechi și care nu au fost nevoite să sufere spre a se putea desprinde de ele. Și dacă părinții se felicită pentru starea prezentă ca pentru o achiziție pe care-și amintesc bine c-au plătit-o scump, copii nu se gîndesc la toate acestea mai mult decît la aerul pe care-l respiră. În schimb, ei se vor arăta sensibili la neajunsurile care nu sînt decît inversul avantajelor dureros cucerite pentru ei. În felul acesta se vor naște veleități de întoarcere-napoi. Drumurile dus-întors sînt caracteristice Statului modern, dar nu în virtutea vreunei fatalități istorice, ci pentru că regimul parlamentar a fost conceput, în mare măsură, tocmai pentru a canaliza nemulțumirile. Guvernanții nu culeg decît cloguri moderate pentru cele bine făcute; căci, nu-și așa, sînt acolo spre a face bine. Dar și cele mai mici greșeli ale lor contează; și toate se păstrează, pînă ce greutatea acumulată antrenează căderea guvernului. Dacă două partide adverse stau față-n față, și numai două, jocul își va urma firul cu o regularitate perfectă. Fiecare dintre cele două echipe va reveni la putere aurcolată cu prestigiul dat de principiile rămase, măcar aparent, intacte în tot timpul cît respectivul partid nu fusese nevoit să-și asume responsabilități: principiile se află în rîndul opoziției. În realitate, dacă este inteligentă, ea va beneficia de experiența celuilalt; în felul acesta, își va modifica, mai mult sau mai puțin, conținutul propriilor idei, deci semnificația principiilor sale. Astfel devine posibil progresul, în pofida oscilației, mai curînd cu ajutorul ei, cu condiția să fim atenți la ea. Însă acest du-te-vino între cele două contrarii rezultă din anumite dispozitive foarte simple, montate de omul social sau din anumite dispoziții extrem de vizibile ale omului individual. Ele nu manifestă o necesitate ce ar domina cauzele particulare ale alternanțelor și care s-ar impune într-un mod general evenimentelor. Dar există oare și asemenea dispoziții? Nu credem în intruziunea fatalității în istorie. Nu există obstacole care să nu poată fi

depășite de voințe suficient de bine acordate, cu condiția să li se pună la dispoziție îndeajuns timp. Deci nu există lege istorică ineluctabilă. În schimb, există legi biologice: iar societățile umane, în măsura în care sînt voite sub un anumit aspect, de natură, sînt transparente în acest caz, din punct de vedere biologic. Dacă evoluția lumii organizate se realizează după anumite legi, adică în virtutea anumitor forțe, este imposibil ca evoluția psihologică a insului individual și social să renunțe pe de-a-ntregul la aceste obiceiuri ale vieții. În ceea ce ne privește, arătăm odinioară că esența unei tendințe vitale este să se dezvolte în formă de jerbă creînd, prin simplul fapt al creșterii sale, direcțiile divergente între care se va împărți clanul. Mai adăugăm că legea aceasta nu are nimic misterios. Ea exprimă doar faptul că tendința este impulsul unei multiplicități indistincte care, de altfel, nu este nici indistinctă și nici multiplicitate decît dacă o considerăm retrospectiv, atunci cînd diversele fotografii luate prea tîrziu, asupra trecutei sale indiviziuni, o compune din elemente care, în realitate, au fost create prin desfășurarea sa progresivă. Închipuiți-vă că portocaliul ar fi singura culoare apărută în lume: va fi deja alcătuit din galben și roșu? Sigur că nu. Dar ar fi compus din galben și roșu cînd aceste două culori vor exista și ele, la rîndul lor; căci atunci portocaliul primitiv va fi considerat sub dublul aspect, al roșului și al galbenului. Și dacă printr-un joc al fanteziei am presupune că roșul și galbenul s-au ivit printr-o intensificare a portocaliului, am avea un foarte simplu exemplu de ceea ce noi numim crștere în formă de jerbă. Dar nu-i deloc necesară nici fantezia nici comparația. Căci e suficient să privim viața, fără prejudecata sintezei superficiale. Unii consideră actul voluntar drept reflex compus, alții vor vedea în reflex o degradare a voluntarului. Adevărul este că reflexul și voluntarul materializează două posibile imagini asupra unei activități primordiale indivizibile, ce nu era nici una, nici cealaltă, dar care devine retroactiv, amîndouă deodată. Aceleași lucruri le vom spune și despre instinct și inteligență,

despre viața animală și cea vegetală, despre multe alte cupluri de tendințe divergente și complementare. Numai că în evoluția generală a vieții, tendințele astfel create pe calea dihotomiei se dezvoltă de cele mai multe ori în specii distincte. Iar acestea pornesc, pe cont propriu, să-și afle norocul în lume. Materialitatea pe care și-o acordă singure le împiedică să se apropie din nou spre a face mai puternică, mai complexă și mai evoluată, tendința originară. Nu se petrec altfel lucrurile nici în evoluția vieții psihologice și sociale. În același individ, sau în aceeași societate, evoluează tendințele care s-au constituit prin disociere. De obicei, ele nu se pot dezvolta succesiv. Dacă sînt două, așa cum se întîmplă de cele mai multe ori, ne vom atașa de una dintre ele și prin ea vom ajunge mai mult sau mai puțin departe, în general cît mai departe cu putință, apoi, îmbogățiți cu ceea ce am cîștigat pe parcursul acestei evoluții, ne vom întoarce și vom căuta tendința lăsată în urmă. O vom dezvolta și pe ea, neglijînd-o pe cea dintîi. Iar acest nou efort se va prelungi pînă cînd, întăriți cu noi achiziții, vom putea relua pe cea abandonată purtînd-o, de astă dată, și mai departe. Cum în timpul evoluției ne lăsăm cu totul în voia uneia dintre cele două tendințe, ca și cum doar ea ar conta, vom spune cu ușurință că doar ea este pozitivă, cealaltă nefiindu-î decît negația : dacă dorim să turnăm lucrurile în această formă, celălaltul este efectiv contrariul. Vom constata – și observația va fi mai mult sau mai puțin adevărată, în funcție de caz –, că progresul s-a înfăptuit printr-o oscilare între cele două contrarii, situația nefiind, de altfel, aceeași, căci s-a realizat deja un cîștig cînd acul balanței a revenit la punctul de pornire. Cu toate acestea, se întîmplă ca uneori expresia să fie riguros corectă iar oscilația să se fi petrecut cu adevărat între contrarii. Aceasta se petrece în cazul în care o tendință, avantaioasă în sine, este incapabilă să se modereze altfel decît prin acțiunea uneia antagoniste care se regăsește la fel de avantaioasă. Se pare că înțelepciunea va îndemna cele două tendințe la cooperare, prima intervenind cînd o cer circumstanțele,

cealaltă oprind-o în momentul cînd va depăși măsura. Din nefericire, este greu de spus unde începe exagerarea și pericolul. Uneori, simplul fapt de a duce mai departe ceea ce nu părea rațional, conduce la un nou anturaj, crează o situație nouă, ce suprimă pericolul și accentuează, în același timp, avantajul. În felul acesta se întîmplă mai ales cu tendințele foarte generale care determină orientarea unei societăți și a căror dezvoltare se repartizează în mod necesar unui număr mai mic ori mai mare de generații. O inteligență, fie ca și supraomenească, nu ar ști să spună încotro vom fi purtați, întrucît acțiunea în desfășurare își alcătuiește propria-i cale, crează o mare parte a condițiilor în care ea însăși se va realiza și desfiinde astfel orice calcul. Ne vom lăsa purtați din ce în ce mai departe; și adesea, nu ne vom opri decît dinaintea iminenței unei catastrofe. Și atunci, tendința antagonistă ocupă locul rămas gol: la rîndul ei, cînd se va regăsi singură, va merge și ea cît de departe îi va sta în putință. Dacă cealaltă s-a numit acțiune, ea se va numi reacție. Cîm ambele tendințe s-ar fi temperat reciproc dacă ar fi parcurs laolaltă calea, cum întrepătrunderea lor într-o tendință primitivă individualizată este faptul însuși prin care trebuie să se desfășoare moderația, deci singurul ce ocupă întreg locul, el împărtășește fiecăreia dintre tendințe un elan ce poate ajunge la minie pe măsură ce obstacolele cad unul după celălalt; căci are în sine ceva frenetic. Să nu abuzăm de cuvîntul „lege” într-un domeniu ce stă sub semnul libertății; dar să folosim acest termen comod atunci cînd ne aflăm înaintea faptelor mari ce fac dovada unei suficiente regularități: numim *legea dihotomiei* aceea lege ce pare a provoca realizarea, prin simpla disociere a tendințelor ce nu erau la început decît diferite „fotografii” luate asupra unei tendințe simple. Și propunem să numim *legea freneziei duble*, exigența imanentă fiecăreia dintre aceste două tendințe de a se urma pe sine pînă la capăt, odată realizată ca atare prin separare; ca și cum ar exista un capăt! Încă o dată: este greu să nu te întrebî dacă n-ar fi fost mai bine ca tendința simplă ce s-ar fi sporit

fără a se dedubla, păstrîndu-se în dreapta măsura prin însăși coinciderea forței de impulsie cu o putere de oprire, nu ar fi, în acest caz, decît în mod virtual, o altă forță de propulsie. N-am fi riscat să cădem în absurd, am fi fost asigurați împotriva catastrofei. Așa este, dar n-am fi realizat maximum de creație atît în plan cantitativ cît și calitativ. Trebuie să ne angajăm profund pe una dintre cele două direcții spre a putea afla ceea ce ne va da ea: și cînd nu vom mai putea avansa, vom reveni, împreună cu cele dobîndite, și ne vom lansa în direcția neglijată sau abandonată. Desigur, privind din exterior toate aceste mișcări de du-te-vino, nu vedem decît antagonismul celor două tendințe, zadarnicile tentative ale unuia de a se contrapune progresului celeilalte, eșecul final al celei din urmă și revanșa celei dintîi. Omenirea iubește drama. Și ea culege de bună voie din cuprinsul oricărei istorii de o mai mică ori mai mare întindere, acele trăsături anume ce-i imprimă forma unei lupte între două partide, sau două societăți, sau două principii; rînd pe rînd, fiecare dintre ele va cîștiga înfruntarea. Dar aici lupta nu este decît un aspect superficial al progresului. Adevărul este că o tendință asupra căreia sînt posibile două optici diferite nu-și poate furniza maximum, atît calitativ cît și cantitativ, decît dacă obiectivează aceste două posibilități în realități mișcătoare, fiecare dintre ele aruncîndu-se înainte spre a pune stăpînire asupra locului, în timp ce cealaltă o pîndește neconținut pentru a afla dacă nu i-a venit rîndul. În felul acesta se va dezvolta conținutul tendinței originare, dacă putem totuși vorbi de un conținut atît timp cît persoana, și nici măcar tendința însăși devenită brusc conștientă, n-ar ști să spună ce va decurge din ea. Ea dă măsura efortului, dar rezultatul este o surpriză. Aceasta este de fapt operația naturii: luptele, ale căror spectacole ni le oferă, nu se rezolvă atît prin ostilități, cît prin curiozități. Și exact cînd imită natura, cînd se lasă purtată de impulsul original, mersul umanității își asigură o anumită regularitate și se supune, extrem de imperfect de altfel, legilor de felul celor stabilite de noi. Dar este cazul să

închidem aici lunga noastră paranteză. Nu vom mai arăta decât cum se vor aplica aceste două legi la situația care ne-a făcut să deschidem această paranteză.

Era vorba de atracția luxului și a confortului, ce pare a fi devenit principala preocupare a omenirii. Văzînd cum a dezvoltat ea spiritul de investiție, cum multe dintre invenții sînt aplicații ale științei, cum știința este sortită să se dezvolte la nesfîrșit, am fi tentați să credem că progresul se va desfășura la nesfîrșit într-o aceeași direcție. Căci niciodată satisfacerea vechilor trebuințe prin noile invenții nu vor determina omenirea să rămînă în loc; se ivesc alte necesități, la fel de imperioase, din ce în ce mai numeroase. Am văzut goana înspre bunăstare accelerîndu-se, pe o pistă pe care se precipitau mulțimi din ce în ce mai numeroase. Astăzi este deja o adevărată năvală. Dar însăși frenezia aceasta n-ar trebui să ne deschidă ochii? Nu exista oare altă frenezic, care a fost urmată de cea din urmă, și care ar fi dezvoltat în sens opus activitatea căreia îi este complementară? De fapt, oamenii au început să tindă spre lărgirea posibilităților materiale încă de prin veacurile al XV-lea, al XVI-lea. Evul mediu s-a desfășurat în întregime sub semnul unui ideal de asceză. Nu are rost să amintim aberațiile la care s-a ajuns; căci frenezia fusese prezentă deja și consemnată. Veți răspunde că ascetismul a fost fapta unui grup restrîns, și așa este. Dar la fel cum misticismul, privilegiul cîtorva aleși, a fost vulgarizat prin religie, la fel și ascetismul concentrat, care a fost excepțional, s-a diluat pentru majoritatea oamenilor într-o generală indiferență față de condițiile cotidiene. Toată lumea era supusă aceleiași lipse de confort care astăzi ne surprinde atît de mult. Bogați și săraci, se lipseau cu toții de superficialitățile considerate de noi drept necesități. S-a spus că, dacă seniorul trăia mai bine decât țaranul, trebuie să înțelegem prin aceasta că se hrănea din belșug.² În rest diferența era minimă. Ne aflăm aici în fața a două tendințe divergente, succesive, care s-au comportat, atît una cît și cealaltă, în chip frenetic. Ne este permis

să presupunem că ele corespund celor două optici diferite asupra unei tendințe primordiale ce și-a aflat modalitatea de a extrage din sine, calitativ și cantitativ, tot ceea ce putea, chiar și ceea ce nu avea, angajându-se pe rînd pe cele două căi, reaşezîndu-se pe una din cele două direcții împreună cu toate cîte le adunase pe parcursul celeilalte. Vom afla aici oscilație și progres, progres prin oscilare. Iar după neîncetat crescătoarea complexitate a vieții, firesc ar fi să prevedem o întoarcere la simplitate. Întoarcerea nu este, desigur, un fapt cert: viitorul omenirii rămîne nedeterminat, pentru că depinde de ea. Dar dacă, din partea viitorului, nu există decît probabilități sau posibilități pe care le vom analiza imediat, nu la fel stau lucrurile cu trecutul: cele două desfășurări progresive opuse pe care le-am semnalat aparțin unei unice tendințe originare.

Deja istoria ideilor este o mărturie. Din gîndirea socratică, urmată în două sensuri contrare care la Socrate au fost complementare, au rezultat doctrinele circnaică și cinică: una voia să cerem vieții cel mai mare număr posibil de satisfacții, cealaltă – să învățăm să ne lipsim de ele. Ele s-au prelungit în epicureism și stoicism, cu cele două principii opuse ale lor, relaxarea și tensiunea. Dacă vă îndoiiți de comuniunea de esență între cele două stări sufletești cărora le corespund aceste principii, va fi suficient să observați că în școala epicureică chiar, alături de epicureismul popular ce n-a fost decît căutare adesea neînfrînată a plăcerii, a existat și epicureismul unui Epicur, după care plăcerea supremă era să nu ai nevoie de nici o plăcere. Adevărul este că ambele concepții stau la baza ideii pe care omul și-a făcut-o întotdeauna despre fericire. Prin acest din urmă cuvînt desemnăm ceva complex și confuz, unul dintre conceptele pe care omenirea a voit să le păstreze vagi, pentru ca fiecare individ să-i poată da propriile determinări. Dar în orice sens am considera-o, fericirea nu poate exista fără securitate, adică fără perspectiva duratei unei stări cu care ne-am acomodat deja. Garanția o putem afla fie într-o sechestrare a lucrurilor, fie într-o bună

stăpînire asupra sinelui însuși, care ne face independenți de lucruri. În ambele situații ne bucurăm de puterea ei, fie că o pîrcepem dinlăuntru, fie că se etalează din exterior: sîntem fie pe calea orgoliului, fie pe cale vanității. Dar simplificarea și complicarea vieții rezultă în urma unei „dihotomii”, ele sînt susceptibile să se dezvolte ca „dublă frenczie”, și au, în fine, cele necesare spre a se putea succeda periodic.

În condițiile acestea, cum spuneam și mai sus, o întoarcere la simplitate nu are nimic neverosimil. Știința însăși ne-ar putea indica o posibilă cale. În vreme ce fizica și chimia ne ajută să ne desăvîrșim, invitîndu-ne astfel să ne multiplicăm trebuințele, am putea prevedea că medicina și fiziologia ne vor releva din ce în ce mai bine ceea ce este periculos în multiplicarea aceasta și înșelător în îndeplinirea poftelor noastre. Știu să apreciez o porție zdravănă de friptură; dar cutare vegetarian, căruia îi plăcea odinioară tot atît cît și mie, nu mai poate privi astăzi carnea fără se fie cuprins de dezgust. Veți spune că amîndoi avem dreptate, și că nu e cazul să ne certăm asupra gusturilor, nici asupra culorilor. Poate așa este; oricum eu nu mă voi putea opri să constat hotărîrea de nezdruccinat a vegetarianului de a nu reveni niciodată la vechea lui plăcere, în timp ce eu sînt mult mai puțin sigur că-mi voi păstra definitiv plăcerea. El a făcut două experiențe; eu n-am trecut decît printr-una. Dezgustul său devine cu atît mai puternic cu cît își fixează mai mult atenția asupra fripturii, în vreme ce satisfacția mea ține de distracție și pălește repede la lumina zilei. Și cred că ea va dispărea cu totul dacă experiențe hotărîtoare vor demonstra, cum de altfel nu este imposibil, că tot mîncînd carne ne intoxicăm într-un mod aparte, încetul cu încetul.³ La colegiu, am învățat că alcătuirea substanțelor alimentare este cunoscută, la fel și exigențele organismului nostru, deci putem deduce ce anume trebuie și cît ne este necesar ca rație zilnică pentru întreținere. Ne-am fi mirat dacă am fi aflat că analiza chimică lăsa să scape „vitaminele” a căror prezență în hrană este absolut indispensabilă sănătății

noastre. Și ne vom dea seama că numai o boală, astăzi rebelă, își are originea în „carențe” pe care nici nu le bănuim. Unica modalitate sigură de a absorbi tot ceea ce avem nevoie va fi aceea de a nu mai supune alimentele nici unei elaborări și poate (cine știe?), nici măcar fierberii. Și aici credința în ereditatea celor dobândite a făcut mult rău. Spunem că stomacul omului s-a dezobișnuit, că nu ne mai putem hrăni asemeni omului primitiv. Și avem dreptate, dacă ne gândim că omul și-a lăsat, încă din copilărie, dispozițiile naturale în stare de somnolență, fiindu-i greu să le mai trezească după o anumită vîrstă. Dar este puțin probabil să ne fi născut altminteri: presupunînd că stomacul nostru diferă de cel al strămoșilor noștri preistorici, diferența se datorează numai obiceiurilor contractate de-a lungul vremurilor. Știința nu va întîrzia să ne dea o imagine de ansamblu asupra acestor probleme. Să presupunem că demersul ci va fi orientat în sensul prevăzut de noi: simpla reformă a alimentației ar avea nenumărate repercusiuni asupra industriei, comerțului, agriculturii, care s-ar simplifica mult. Dar despre celelalte necesități? Exigențele simțului genesisic sînt imperioase, dar le-am epuizat rapid dacă ne-am păstra în apropierea naturii. Numai că, în jurul unei senzații puternice dar sărace, considerată ca notă fundamentală, omenirea a țesut un număr sporit de armonii: și acea senzație a extras din ele o varietate atît de bogată de timbre, încît aproape orice obiect, din orice parte ar fi atins, va da acum sunetul devenit obsesiv. Este un constant apel la simțuri prin intermediul imaginației. Întreaga noastră civilizație este afrodisiacă. Și aici știința are ceva de spus, și se va pronunța într-o zi atît de răspicat, încît va trebui s-o ascultăm: nu vom mai afla atîta plăcere în a dori într-atît plăcerea. Femeia va grăbi venirea acestui moment în măsura în care va voi cu adevărat, în mod sincer, să ajungă egala bărbatului, în loc să rămînă în continuare instrumentul care este încă, așteptînd mereu să vibreze sub bagheta muzicianului. Dacă se va înfăptui această transformare, viața noastră va fi în același timp mai simplă și

mai serioasă. Ceea ce femeia așteaptă de la bogăție pentru a place bărbatului și, prin ricoșeu, spre a-și place sieși, va deveni în mare măsură inutil. Va exista mai puțină risipă, dar și mai puține pofte. Luxul, plăcerea și bunăstarea sînt apropiate unul celuilalt, fără a întreține totuși raportul pe care ni-l imaginăm în general. Să le dispunem de-a lungul unui scări: printr-o gradație ascendentă trecem de la bunăstare la lux; odată ce ne vom fi asigurat bunăstarea, vom dori să-i suprapunem plăcerea; se ivește apoi patima luxului. Dar avem aici o psihologie pur intelectualistă, care își închipuie că ar putea calcula stările sufletești după obiectele lor. Pentru că luxul este mai costisitor decît simplul agreement, iar plăcerea mai scumpă decît bunăstarea, oamenii își reprezintă și creșterea progresivă a nu știu cărei dorințe corespunzătoare. Adevărul este că, de cele mai multe ori, dorim bunăstarea tocmai din iubire pentru lux, căci celor ce nu o au, bunăstarea le apare ca un lux și doresc, prin urmare, să-i imite, să-i ajungă pe cei în stare să se bucure de ea. La început a fost vanitatea. Cîte feluri de mîncare nu sînt căutate doar pentru că sînt scumpe? Ani de-a rîndul popoarele civilizate au cheltuit o bună parte din efortul lor exterior încercînd să-și procure mirodenii. Și rămînem stupefiați cînd realizăm că acesta a fost obiectul suprem al navigației, de altfel atît de periculoase; că sute de oameni și-au riscat viața. Energia, curajul și spiritul lor de aventură, datorită cărora a fost descoperită întîmplător America, s-au pus în slujba căutării de ghimbir și cuișoare, piper și scorțișoară. Cine mai are grija aromamelor considerate de atîta vreme delicioase, cînd le putem cumpăra oricînd, pentru cîțiva franci, la băcanul din colț? Asemenea constatări vor întrista pe bună dreptate orice moralist. Totuși, dacă ne vom gîndi bine, vom vedea că vom descoperi și motive de speranță. Necesitățile mereu sporite de bunăstare, setea de distracție, neînfîrînată pofță de lux, tot ceea ce ne inspiră o atît de acută neliniște pentru viitorul omenirii, tocmai pentru că ea pare a-și afla scopul în satisfacții bine ancorate, toate ne vor părea ca un balon pe care-l umplem

vijelios cu aer, dar care se va desumfla tot atît de repede. Ştim deja că o frenezie aduce cu sine frenezia antagonistă. Şi, în particular, comparaţia faptelor actuale cu cele de odinioară ne invită să considerăm drept trecătoare gusturile ce trec astăzi drept definitive. Şi de vreme ce posedarea unui automobil este acum ambiţia supremă a atîtor oameni, să recunoaştem şi noi incomparabilele facilităţi pe care el le oferă, să admirăm această minune a mecanicii, să-i urăm să se înmulţească şi să se răspîndească în toate locurile unde ar putea aduce foloase omului, dar să spunem totuşi că, pentru o simplă distracţie ori pentru plăcerea de a-şi permite un lux, s-ar putea ca nu după multă vreme automobilul să nu mai fie atît de dorit – fără a fi totuşi abandonat, sperăm, aşa cum s-a întîmplat astăzi cu scorţişoara şi cuişoara.

Am ajuns la punctul esenţial al demersului nostru. Am amintit înainte o plăcere de lux, îndeplinită graţie invenţiei mecanice. Mulţi cred că invenţia mecanică este cea care a dezvoltat gustul pentru lux, ca de altfel şi pentru simpla bunăstare. Chiar dacă de obicei se admite că nevoile noastre materiale se desfăşoară totdeauna multiplicîndu-se exasperant, nu vedem nici un motiv pentru care să merite ca omenirea să se abandoneze invenţiei mecanice, odată pornită fiind în această direcţie. Şi încă ceva: cu cît ştiinţa avansează, cu atît descoperirile ei vor sugera noi invenţii; deseori, de la teorie la aplicarea ei nu-i decît un pas. Şi cum ştiinţa nu va şti să se oprească, s-ar părea că satisfacerea vechilor noastre nevoi nu se va realiza niciodată, căci mereu se vor crea altele noi. Dar mai întîi ar trebui să ne întrebăm dacă spiritul de invenţie este cel care suscită în mod necesar nevoi artificiale, sau dacă nu cumva el a fost îndrumat într-acolo de către chiar aceste necesităţi.

Cea de-a doua ipoteză este mult mai probabilă; ea este de altfel confirmată de recente cercetări asupra originii maşinismului.⁴ Am amintit că omul a inventat dintotdeauna maşini, că în antichitate ele erau remarcabile, că s-au imaginat ingenioase

dispozitive mult înaintea ecluziunii științei moderne și nu de puține ori independent de ea: și astăzi simpli muncitori, lipsiți de cultură științifică, aduc îmbunătățiri la care savanți ingineri nici măcar nu s-ar fi gândit. Invenția mecanică este un dat natural. A avut, desigur, efecte limitate, atît vreme cît s-a mulțumit să folosească energiile actuale și oarecum vizibile: efortul muscular, forța vîntului ori a unei cascade. Mașina nu și-a dat întreaga măsură decît în ziua cînd omul a știut să-i pună la dispoziție, printr-o simplă declanșare, energiile potențiale înmagazinate de secole, împrumutate de la soare, conținute în huiă, petrol etc. Ziua aceea a fost momentul invenției mașinii cu abur, și știm cu toții că ea n-a depășit încă notațiile teoretice. Să nu uităm să adăugăm că progresul, la început greoi, s-a efectuat cu pași uriași odată ce știința a început să-și dea întreaga măsură. Nu este mai puțin adevărat că spiritul invenției mecanice, care curge într-o albie îngustă atîta vreme cît este lăsat în voia lui, dar se lărgeste indefinit dacă întîlnește știința, rămîne distinct și, la nevoie, se poate separa. Astfel, Rhônul care se varsă în lacul Genevei, pare a-și amesteca cu el apele, dar la ieșire dovedește că a știut să-și păstreze independența.

Deci nu a existat o exigență a științei care să fi impus oamenilor, prin simplul fapt al dezvoltării sale, necesități din ce în ce mai artificiale, așa cum am fi tentați să credem. Dacă ar fi fost astfel, omenirea ar fi fost hărăzită unei materialități mereu crescînde, căci progresul științei nu se va opri. Dar adevărul este că știința nu a dat decît ce i s-a cerut și nu ea a avut aici inițiativa; spiritul de invenție este cel care n-a lucrat întotdeauna bine în interesul umanității. El a creat o mulțime de noi necesități, fără să se preocupe îndeajuns să asigure unui cît mai mare număr de indivizi, tuturor dacă ar fi fost posibil, satisfacerea vechilor trebuințe. Sau mai simplu încă: fără a neglija necesarul, s-a gândit prea mult la superfluu. Veți spune că acești doi termeni sînt greu de definit, căci ceea ce este lux pentru unii este necesitate pentru alții. Așa este și nu va fi prea greu să ne

rătăcim în distincții subtile. Există însă situații în care trebuie să privim în mare. Milioane de oameni nu mănîncă nici măcar cît să-și poată potoli foamea. Și mai există alții care mor de foame. Dacă pămîntul ar fi produs mai multe roade, ar fi existat mult mai puține șanse pentru ca oamenii să nu se sature, să moară de foame. Invocăm numărul mic al celor ce lucrează pămîntul. Posibil: dar de ce să ceară pămîntul un efort mai mare celor ce-l muncesc, decît ar trebui să depună de fapt? Dacă mașinismul a păcătuit cu ceva, atunci păcatul său este acela de a nu se fi străduit îndeajuns să ajute omul în această muncă atît de grea. Veți spune că există mașini agricole și că întrebuințarea lor este foarte răspîndită. Așa este, dar ceea ce mașina a făcut pentru a ușura povara omului, ceea ce știința a făcut la rîndul ei pentru a crește randamentul pămîntului, sînt lucrări relativ restrînse. Ne dăm cu toții scama că agricultura, cea care hrănește omul, ar trebui să domine restul, să fie principala preocupare a industriei însăși. Într-o manieră generală, industria nu s-a îngrijit îndeajuns de importanța mai mare ori mai mică a nevoilor ce le putea satisface. Ea a urmat de bună voie moda, producînd orice, fără altă dorință decît aceea de a vinde bine. Aici, ca și în orice alt domeniu, ar fi de dorit ca un gînd central, organizator, să coordoneze agricultura și industria, să asigure mașinilor poziția lor rațională de pe care să poată aduce cele mai multe foloase omenirii. Cînd facem procesul mașinismului, uităm să formulăm reproșul esențial. Mai întîi, îl acuzăm că a redus lucrătorul la starca de mașină, apoi că a ajuns la o uniformitate de producție care șochează simțul artistic. Dar dacă o mașină procură lucrătorului un mai mare număr de ore de odihnă, și dacă el ar folosi acest răgaz suplimentar și pentru altceva decît pentru preținsele distracții pe care un industrialism prost dirijat le-a pus la îndemîna tuturor, el va da inteligenței sale dezvoltarea pe care a ales-o în loc să se supună unui progres impus de întoarcerea (de altfel imposibilă) în limite întotdeauna restrînse, la unealtă, după eliminarea mașinii. În

ceea ce privește uniformitatea produselor, inconvenientul ar fi neglijabil dacă economia de timp și de muncă realizată astfel de întreaga națiune va permite o mai deplină perfecționare a culturii intelectuale și dezvoltarea adevăratelor originalități. S-a reproșat americanilor că au cu toții aceeași pălărie. Dar capul trebuie să treacă înaintea pălăriei. Lăsați-mă să-mi îmbogățesc cunoștințele după cum vreau eu, și voi accepta să-mi pun pe cap aceeași pălărie ca toată lumea. Nu acesta este reproșul pe care-l facem noi mașinismului. Fără a-i contesta serviciile aduse oamenilor prin ampla dezvoltare a mijloacelor de satisfacere a trebuințelor reale, îi reproșăm că a încurajat prea mult artificia-lul, că a stimulat și a favorizat prea mult orașele în detrimentul satelor, că a accentuat distanța și a transformat raporturile între patron și muncitor, între muncă și capital. De altfel, toate aceste efecte negative ar putea fi corijate; și atunci, mașina nu va mai fi decît marea binefăcătoare. Va trebui ca omenirea să înceapă să-și simplifice existența, cheltuind tot atîta frenezie cît a risipit spre a și-o complica. Inițiativa nu poate veni decît de la ea, căci doar ea, nicidecum pretinsa forță a lucrurilor, a orientat spiritul de invenție pe o anumită pistă.

Dar a voit cu adevărat acest lucru? Impulsul inițial imprimat de ea a urmat exact direcția spre care s-a îndreptat industria-lismul? Ceea ce la început nu este decît o imperceptibilă deviație devine, în punctul de maxim, o abatere considerabilă, dacă drumul a fost lung iar noi am mers drept înainte. Or, este cert faptul că primele contururi a ceea ce urma să fie mai tîrziu mașinismul s-au schițat odată cu primele aspirații către demo-crație. Înrudirea celor două tendințe devine pe deplin vizibilă în veacul XVIII-lea. Surprinde mai ales la enciclopediști. Și atunci nu putem presupune că un suflu democratic a impulsionat spiritul de invenție, ce este la fel de bătrîn ca și omenirea dar insuficient activ atîta vreme cît nu-i acordăm îndeajuns spațiu? Desigur, nu ne gîndim la asigurarea unui trai luxos tuturor, nici măcar la bunăstare pentru toți; putem dori în schimb ca tuturor

să le fie asigurată existența materială, demnitatea, securitatea. Dorința aceasta este conștientă? În ceea ce ne privește, nu credem în existența inconștientului în istorie: marile curente subterane de gândire, despre care s-a vorbit atât de mult, sînt datorate faptului că unul ori cîțiva oameni au știut să antreneze cu ei mase întregi. Cei aleși au știut cu toții, exact, ceea ce fac, dar fără să fi prevăzut toate consecințele faptelor lor. Noi însă le cunoaștem urmările și nu ne putem împiedica să nu ducem imaginea îndărăt, pînă la chiar originea ei: prezentul, perceput în trecut prin efectul unui miraj, va fi în acest caz ceea ce noi numim inconștientul de odinioară. Retro-activitatea prezentului stă la originea multora dintre iluziile filosofice. Să ne ferim deci să atribuim veacurilor XV, XVI și XVIII (cu atât mai puțin celui de-al XVII-lea, atât de diferit, considerat de noi drept o paranteză sublimă) preocupări democratice comparabile cu ale noastre. Nu le împrumutăm nici imaginea forței pe care spiritul de invenție o tănuia în sine. Nu este mai puțin adevărat că Reforma, Renașterea, precum și primele simptome ori elemente pregătitoare ale impulsului inventiv aparțin aceleiași epoci. Nu este imposibil să fi existat aici trei reacții, înrudite între ele, orientate împotriva formei pe care o îmbrăcase pînă la acea dată idealul creștin. Idealul acesta nu a fost mai puțin prezent, dar a apărut asemenea unui astru ce arată omenirii meru aceeași față. Omul a început deci să întrevadă și celălalt chip lăra a-și da bine seama întotdeauna că era de fapt unul și același astru. Fără-ndoială, misticismul este cel care aduce ascetismul. Atît unul cît și celălalt vor fi întotdeauna apanajul cîtorva aleși. Nu este mai puțin sigur și faptul că adevăratul misticism, deplin activ, aspiră să se răspîndească, în virtutea carității ce-i alcătuiește esența. Și cum se va putea propaga el, chiar diluat și atenuat cum va mai și fi în mod necesar, într-o omenire cuprinsă de spaima că nu va putea mîncea după pofta inimii? Omul nu se va înălța deasupra pămîntului decît dacă un utilaj suficient de puternic îi va furniza un punct de sprijin. Va trebui să facă

presiuni asupra materiei dacă va voi să se detașeze de ea. Cu alte cuvinte, misticul atrage după sine mecanicul. Faptul nu a fost remarcat îndeajuns tocmai pentru că meccanica, printr-un accident de manevrare, a fost pusă pe o cale la capătul căreia se află o exagerată bunăstare și luxul, destinate unui mic număr, mai curînd decît eliberarea pentru noi toți. Sîntem uluiți de rezultatul accidentului, nu vedem mașinismul în ceea ce trebuia să fie, în ceea ce este el prin esența lui. Să mergem mai departe. Dacă organele noastre sînt instrumente naturale, uneltele vor fi, prin chiar acest fapt, organe artificiale. Unealta lucrătorului îi continuă brațul; utilajele alcătuiesc deci o prelungire a corpului ei. Natura, dotîndu-ne cu o inteligență esențial născocitoare, ne-a pregătit astfel o anumită creștere. Dar mașini ce funcționează cu petrol, cu cărbunc, cu „hulă albă”, și convertesc în mișcare energiile potențiale acumulate de-a lungul a milioane de ani, au dat organismului nostru o atît de amplă extensiune și o putere atît de formidabilă, de disproporționată în raport cu dimensiunea și forța lui, încît, în mod sigur nimic din toate acestea n-au avut cum fi prevăzute în planul structurii speciei noastre: a fost o șansă unică, cea mai mare reușită materială a omului asupra planetei. Poate că inițial a fost imprimat un impuls spiritual: extensiunea însă s-a împlinit în mod automat, ajutată de o întîmplătoare lovitură de cazma care a aflat în pămînt o miraculoasă comoară.⁵ Or, în corpul acesta crescut fără nici o măsură, sufletul rămîne ceea ce a fost dintotdeauna, prea mic acum spre a-l mai putea umple, prea slab pentru a-l mai conduce. De aici, vidul dintre trup și suflet. De aici, redutabilele probleme sociale, politice, internaționale, ce sînt tot atîtea definiții ale vidului și care, pentru a-l acoperi, provoacă astăzi atîtea eforturi dezordonate și ineficiente. Căci sînt necesare noi rezerve de energie potențială, de astă dată morală. Să nu ne mulțumim să spunem, așa cum făceam puțin mai sus, că mistica cheamă mecanica. Să adăugăm că acest corp nemăsurat crescut așteaptă un spor de suflet și că mecanica necesită mistica. Origi-

nile mecanicii sînt poate mai mistice decît am fi tentați să credem; ea nu-și va regăsi adevărata direcție, nu va putea aduce foloase pe măsura puterii ei, decît dacă omenirea pe care ea a apropiat-o și mai mult de pămînt, va reuși, prin mecanică însăși, să se redreseze și să privească cerul.

Într-o lucrare a cărei putere și profunzime nu vom ști niciodată s-o apreciem îndeajuns, Ernest Seillière arată cum ambițiile naționale își atribuie misiuni divine: „imperialismul” se face pe sine, în chip natural, „misticism”. Dacă vom considera acest din urmă cuvînt în sensul pe care i-l dă Ernest Seillière⁶, sens pe care nenumărate opere l-au tot definit, faptul este incontestabil; constatîndu-l, legîndu-l de cauzele sale și urmărindu-l în efectele generate, autorul își aduce o nemăsurată contribuție la istoria filosofiei. Dar probabil că el însuși consideră că misticismul astfel înțeles, astfel considerat de „imperialismul” așa cum îl prezintă autorul sus-numit, nu este decît o contrafacere a adevăratului misticism, a „religiei dinamice” studiată în ultimul capitol al acestei lucrări. Credem că am surprins mecanismul acestei contrafaceri și anume: s-a apelat la un aspect propriu „religiei statice”, i s-a șters marca distinctivă și a fost lăsată ca atare forma statică sub noua etichetă furnizată de „religia dinamică”. Disimularea nu avea nici o intenție frauduloasă; de altfel, abia dacă a fost voită. Să ne amintim că „religia statică” este naturală omului și natura umană nu se schimbă. Credințele înnăscute ale strămoșilor noștri subzistă în cele mai ascunse abisuri ale făpturii noastre; și ele reapar de îndată ce nu mai sînt refutate de forțe antagoniste. Or, una din trăsăturile fundamentale ale religiilor antice era ideea unei legături între grupurile umane și divinitățile atașate fiecăruia dintre aceste grupuri. Zeii cetații luptau pentru ea, cu ea. Credința aceasta este incompatibilă cu adevăratul misticism, cu sentimentul ce încearcă anumite suflete ce se consideră instrumentele unui Dumnezeu care iubește toți oamenii cu aceeași iubire, și care le cere să se iubească între ei. Dar urcînd dinspre abisurile sufletului la

suprafața conștiinței, și întâlnind imaginea adevăratului misticism așa cum l-au prezentat lumii misticii moderni, el se acoperă instinctiv de ridicol; căci atribuie Dumnezeuului misticului modern naționalismului zeilor anticolor. În sensul acesta, imperialismul s-a considerat pe sine misticism. Dacă ne vom păstra însă în apropierea adevăratului misticism, îl vom judeca ca fiind incompatibil cu imperialismul. Sau se va spune, cel mult, așa cum spunem și noi, că misticismul nu s-ar putea răspîndi fără a încuraja o foarte aparte „voință de putere”. Va fi vorba despre exercitarea unei stăpîniri nu asupra oamenilor, ci asupra lucrurilor, și aceasta tocmai pentru ca omul să nu mai domine alt om.

Dacă se va ivi un geniu mistic, el va ridica în urmă-i o omenire al cărei corp este deja mult sporit și al cărei suflet se va putea transfigura prin el. Va voi să facă din ea o specie nouă, sau mai curînd să o elibereze de necesitatea de a fi o specie: căci cine spune specie, spune staționare colectivă, iar existența completă este mobilitatea în individualitate. Puternicul suflu de viață ce a trecut deasupra planetei noastre a propulsat organizarea atît de departe pe cît putca permite o natură docilă și totodată rebelă. Prin rebel numim ansamblul concesiilor și rezistențelor care întîmpină viața în materia brută – ansamblu pe care noi îl tratăm, urmînd exemplul biologului, *ca și cum* i-am putea atribui intenționalitate. Un corp înzestrat cu inteligență și cu o urmă de intuiție în jurul acesteia, este tot ceea ce natura a putut face mai desăvîrșit. Un astfel de corp este cel uman. Și aici s-a oprit evoluția vieții. Dar iată că inteligența, ridicînd nivelul de fabricație a instrumentelor sale la un grad de complexitate și perfecțiune pe care natura (atît de inaptă pentru construcția mecanică) nici măcar nu l-a prevăzut, revărsînd în aceste mașini rezerve de energie la care natura (atît de ignorantă într-ale economiei) nici măcar nu s-a gîndit, ne-a înzestrat cu puteri alături de care cele ale corpului nu valorează mai nimic; și ele vor fi nelimitate cînd știința va ști să elibereze forța care

o conține, condensată, pînă și cea mai mică parte de materie ponderabilă. Obstacolul material este aproape înlăturat. Mîine calea va fi pe deplin liberă, chiar în sensul fluxului ce condusese viața pînă în punctul în care a trebuit să se oprească. Și atunci apare chemarea eroului: nu îi vom da ascultare cu toții, dar vom simți laolaltă că ar trebui să ne supunem ei, că ar trebui să-i cunoaștem calea, să o lărgim și să înaintăm într-acolo. Atunci se va lumina pentru întreaga filosofie misterul obligației supreme : căci fusese începută o călătorie, iar mai apoi a trebuit oprită. Reluînd drumul din punctul în care se oprise odinioară, n-am face decît să voim din nou ceea ce deja vroiam. Pentru că de fiecare dată oprirea este cea care se cere explicată, nicidecum mișcarea.

Dar să nu contăm prea mult pe apariția unui mare suflet privilegiat. Căci în lipsa lui, alte influențe ne vor putea abate atenția înspre fleacuri ce ne asigură distracția, ori către mirajele pentru care sîntem gata să ne batem.

Am văzut cum talentul invenției, a jutat de știință, a pus la dispoziția omului energii nebănuite. Era vorba de energii fizico-chimice și de acea știință orientată asupra materiei. Dar spiritul? A fost oare aprofundat în mod științific atît cît ar fi fost posibil? Știm oare ce-ar fi putut rezulta dintr-o astfel de cercetare aprofundată? Mai întîi, știința a vizat materia; și vreme de trei secole n-a avut alt obiect. Și astăzi chiar, cînd nu adăugăm termenului un calificativ, se înțelege de la sine că vorbim despre știința materiei. În alte lucrări, i-am enumerat rațiunile de a fi. Și am indicat de ce studiul științific al materiei a precedat analiza spiritului. Trebuia accelerat ritmul. Geometria exista deja; ba chiar fusese dusă destul de departe de către antici; trebuia să începem prin a extrage din matematică tot ceea ce ne putea furniza ea pentru explicarea lumii în care trăim. De altfel, nici n-ar fi fost de dorit să începem cu știința Spiritului: căci ea n-ar fi știut să ajungă prin sine la precizie, la rigoare, la grija pentru dovezi, la toate cîte s-au răspîndit de la geometrie înspre fizică,

chimie, biologie, așteptînd un nou avînt spre a se orienta spre ea. Totuși, pe de altă parte, n-a fost tocmai lipsit de suferință faptul că știința spiritului s-a ivit atît de tîrziu. Inteligența umană a reușit, de-a lungul intervalului acestuia, să se legitimeze prin știință și să investească astfel cu o autoritate de necontestat, obiceiul ei de a vedea totul în spațiu, de-a explica totul prin materie. Inteligența se orientează apoi spre suflet? Ei bine, va da vieții interioare o reprezentare spațială; va extinde astfel asupra noului ei obiect imaginea păstrată de la cel precedent: de aici, erorile unei psihologii atomiste care nu va ține seama de întrepătrunderea stărilor de conștiință; și tot aici își găsesc originea inutilele eforturi ale unui filosofii ce pretinde că va fi atins spiritul, fără a-l fi căutat măcar în durată. Este luată în discuție relația sufletului cu corpul? Confuzia va fi și mai gravă. Căci nu numai metafizica a fost pusă pe o pistă falsă; ci și știința observației a fost deturnată de la anumite fapte sau, mai curînd, ea însăși a împiedicat nașterea anumitor științe, dinainte refuzate în numele nu știu cărci dogme. A fost de la sine înțeles că echivalentul acestei relații este concomitentul material al activității mentale: orice realitate fiind obligată să-și afle un fundament spațial, nu trebuie să vedem în spirit mai mult decît un fiziolog supra-uman ar citi în creier. Observăm că această teză este o pură ipoteză metafizică, o arbitrară interpretare a faptelor. Dar nu mai puțin arbitrară este și metafizica spiritualistă opusă celei dintîi, conform căreia fiecare stare de suflet ar folosi o scară cerebrală care i-ar servi doar ca simplu instrument; și pentru ca, activitatea mentală va fi coextensivă activității cerebrale și va corespunde punct cu punct vieții prezente. Cea de-a doua teorie este, de altfel, influențată de prima, fiind dintotdeauna fascinată de ea. Îndepărtînd ideile preconceptuate acceptate de ambele părți, am încercat să stabilim că rolul corpului este cu totul diferit, păstrîndu-ne cît de aproape ne-a stat în putință, de conturul faptelor. Activitatea spirituală presupune, într-adevăr, un concomitent material, dar acesta nu

prefigurează decît o parte a ei; restul rămîne în inconștient. Corpul este pentru noi un mijloc de acțiune, dar și o piedică în calea percepției. Rolul său este acela de a îndeplini în orice ocazie demersul util; și tocmai de aceea el trebuie să îndepărteze de conștiință, împreună cu amintirile ce nu pot lumina situația prezentă, și percepția obiectelor asupra cărora nu avem nici o influență.⁷ Este, după cum vom dori, fie un filtru, fie un ecran. Menține în stare virtuală tot ceea ce, actualizîndu-se, ar putea deranja acțiunea. Ne ajută să vedem înainte doar în interesul faptei pe care urmează să o săvîșim; în schimb, ne împiedică să privim în dreapta sau în stînga pentru simpla noastră plăcere. Dobîndește pentru noi o viață psihologică reală în imensul cîmp al visului. Pe scurt, creierul nu este nici creatorul, nici păstrătorul reprezentării noastre; el doar o limitează în așa fel încît s-o facă activă. Este organul *atenției orientate înspre viață*. Dar de aici rezultă că el trebuie să dispună de o serie de mecanisme speciale fie în corp, fie în conștiința pe care o limitează, mecanisme a căror funcție să fie aceea de a îndepărta obiectele care se sustrag acțiunii omului și percepției umane prin chiar natura lor. Dacă ele se dereglează, poarta pe care o păstrăm închisă se întredeschide: și înlăuntrul pătrunde ceva dintr-un „în afară”, care este poate un „dincolo”. De aceste percepții anormale se ocupă „știința psihică”. Într-o anumită măsură, sînt explicabile rezistențele pe care le întîmpină. Căci ea își ia ca punct de reper mărturia omenească, totdeauna îndoielnică. Pentru noi, modelul savantului este fizicianul; atitudinea lui de legitimă încredere într-o materie care nu se amuză înșelîndu-l a devenit caracteristică întregii noastre științe. Ne vine greu să mai considerăm drept științifice cercetări care pun cercetătorii în situația de a presimți peste tot mistificarea. Neîncrederea lor ne indispuce, și cu atît mai mult încrederea lor: căci știm că ne dezobișnuisem repede să stăm de veghe; panta este alunecoasă și duce ușor de la curiozitate la credulitate. În felul acesta, ne explicăm încă o dată anumite aversiuni. Dar nu am înțelege niciodată refuzul

opus de adevărații savanți „cercetării psihice”, dacă, înainte de toate, n-ar considera drept „neverosimile” faptele puse în discuție; ei ar spune chiar „imposibile”, dacă n-ar ști că o modalitate de a stabili imposibilitatea faptelor este de neconceput; dar asta nu-i împiedică să fie de fapt convinși de această imposibilitate. Și sînt convinși tocmai pentru că judecă drept incontestabilă, definitiv demonstrată, o anumită relație între organism și conștiință, între corp și spirit. Or noi tocmai am arătat că relația aceasta este pur ipotetică, ea nefiind demonstrată de către știință, ci cerută de metafizică. Faptele sugerează o cu totul altă ipoteză: și dacă o vom admite, fenomenele semnalate de „știința psihică”, sau cel puțin unele dintre ele, vor deveni într-atît de verosimile încît ne vom mira de-ndată că a trebuit să așteptăm atîta vreme pentru a ne apuca de analiza lor. Nu vom reveni aici asupra unei probleme discutate în altă parte. Pentru a nu vorbi decît despre ceea ce ni se pare mai bine stabilit, ne vom mulțumi să amintim că a pune sub semnul întrebării realitatea „manifestărilor telepatice”, de exemplu, după sutele de mărturii adunate asupra lor, concordante între ele, ar însemna că declarăm de fapt mărturia umană în general ca inexistentă pentru Știință: dar ce va deveni atunci istoria? Adevărul este că trebuie să alegem între rezultatele oferite de știința psihicului; ea însăși este departe de a le pune pe toate la un același nivel, făcînd distincția între ceea ce îi pare sigur și ceea ce este doar probabil ori posibil. Dar chiar dacă nu reținem decît o parte din cele prezentate de ea drept sigure, ne rămîn totuși destule date pentru a putea ghici imensitatea acestei *terra incognita*, în explorarea căreia ea a pornit întru* totul singură. Să presupunem că ne atinge o lucrare a acestei lumi necunoscute, și că o vom zări cu ochii trupului. Ce transformare ar suferi omenirea, în general obișnuită, orice-ar spune, să nu accepte ca existent decît ceea ce vede și atinge! Informația ce ne-ar parveni astfel poate să atingă doar ceea ce este inferior în suflete, ultimul grad de spiritualitate. Și nici n-ar fi necesar mai mult spre a converti în

realitate vie și activă o credință în „dincolo”, ce pare a fi proprie multora dintre noi, dar care rămîne de cele mai multe ori verbală, abstractă, inefficientă. Pentru a afla exact în ce măsură contează această credință, este suficient să privim cum devorează omul plăcerile: n-am fi ajuns aici dacă n-am vedea în ele o pradă smulsă neantului, un mijloc de a sfida moartea. Adevărul este că, dacă am fi siguri, dar absolut siguri că ne-am bucura de nemurire, nici nu ne-am mai putea gândi la altceva. Plăcerile s-ar păstra, dar terne și decolorate, căci intensitatea lor este dată doar de atenția pe care le-o acordăm. Ele vor păli, așa cum pălește dimineața lumina becurilor electrice în fața strălucirii soarelui. Iar plăcerea va fi umbrită de bucurie.

De fapt, bucuria va fi simplitatea vieții, cea care va răs-pîndi în lume intuiția mistică difuză; tot bucurie va fi cea care va urmări automat o viziune a celui „dincolo”, într-o experiență științifică lărgită. În lipsa unei reforme morale atît de complete va trebui să recurgem la expediente, să ne supunem unei „reglementări” din ce în ce mai cotropitoare, să depășim, unul după altul, obstacolele pe care natura umană le pune în calca civilizației. Dar o decizie se impune, fie că optăm pentru mijloace mărețe, fie că le alegem pe cele lipsite de grandoare. Întreaga omenire geme pe jumătate strivită sub apăsarea progresului înfăptuit. Și nu știe îndeajuns cît de mult depinde de ea propriu-i viitor. Deci omenirea însăși va fi cea care va trebui să hotărască dacă vrea sau nu să mai trăiască. Tot ea va trebui apoi să se întrebe dacă vrea doar să trăiască, sau este în stare să depună, în plus, efortul necesar pentru a se putea îndeplini, pînă și pe planeta noastră rebelă, funcția esențială a universului, care este o mașină de făcut zei.

Note

¹ Spunem „aproape identic” întrucît trebuie avute în vedere variațiile executate, într-un anumit sens, de către ființa vie asupra temei furnizate de către progenitorii ei. Dar aceste variații nu se pot

aduna de-a lungul timpurilor pentru a modifica specia, fiind accidentale și producându-se în orice direcție. Asupra tezei transmissibilității caracterelor dobândite, și asupra evoluționismului întemeiat pe aceasta, vezi *L'Évolution créatrice*, capitolul I.

Așa cum am evidențiat deja, saltul brusc în urma căruia a rezultat specia umană a putut tinde înspre mai multe puncte din timp și spațiu, nereușind pe deplin, și rezultând astfel „oameni” pe care îi putem numi așa dacă dorim neapărat, dar care sînt în mod necesar strămoșii noștri.

² Vezi interesanta lucrare a lui Gina Lombroso, *La rançon du machinisme*, Paris, 1930.

³ Trebuie să spunem că nu deținem nici o cunoștință specială asupra acestui punct. Am ales exemplul cărnii, exact la fel cum am fi putut alege orice alt aliment obișnuit.

⁴ Trimitem din nou la frumoasa carte a lui Gina Lombroso. Cf. Mantoux, *La Révolution industrielle au dix-huitième siècle*.

⁵ Există, desigur, crize de „supra-producție” care se extind și asupra produselor agricole, sau chiar încep cu acestea. Dar ele nu sînt deloc legate de faptul că ar exista prea multă hrană pentru omenire. Pur și simplu pentru că producția în general este inefficient organizată, produsele nu-și află valoarea de schimb.

⁶ Avem în vedere aici doar sensul pațial, așa cum o facem și pentru cuvîntul „imperialism”.

⁷ Am arătat mai sus cum un simț ca vederea poate duce dincolo de simpla imagine, instrumentul ei făcînd o asemenea extensie inevitabilă (*Matière et mémoire*, cap.I).

Tabla de materii

Studiu introductiv	5
Capitolul întâi	
Obligația morală	31
Capitolul II	
Religia statică	123
Capitolul III	
Religia dinamică	227
Capitolul IV	
Remarci finale. Mecanică și mistică	283